This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

Dn. 142.21

Harvard College Library

GIFT OF THE

DANTE SOCIETY

OF

CAMBRIDGE, MASS.

DOMENICO RONZONI

MINERVA OSCURATA

La Topografia morale della *DIVINA COMMEDIA*

Prezzo Lire Tre

MINERVA OSCURATA

DOMENICO RONZONI

MINERVA OSCURATA

La Topografia Morale della DIVINA COMMEDIA

CASA EDITRICE
B. MANZONI
MILANO
VIA DANTE, 9
1902.

1031-31
D.. 142.21
HARVARD COLLEGE LIBRARY
MAR 17 1903
CAMBRIDGE, MASS.

Proprietà letteraria riservata

Cromo-Tipografia F.lli De-Magistris - Milano, Piazza Macello, N. 23.

A Sua Eminenza

Il Card. Felice Cavagnis

Onore e lume de la mia terra.

Dalla Relazione della Commissione giudicatrice del concorso dantesco fra i professori delle scuole secondarie del regno.

..... *Alla Commissione duole di dovere, per questa ragione — i premi non erano promessi che agli insegnanti delle scuole secondarie e normali governative e pareggiate — non tener conto nell' assegnazione dei premi, d' uno dei più notevoli e poderosi saggi presentati a questo concorso, come è quello del Dott. Ronzoni. Il quale, intelletto maturo e sobrio, e già provato negli studi danteschi, ha il merito di avere pensato seriamente, e scritto se non con eleganza, certo con chiarezza e precisione, un ragionamento sulla topografia morale del poema singolarmente pregevole così per la larga comprensione del soggetto, come per la sodezza e la sincerità della dottrina e per la bontà di alcune conclusioni.* . . . . . .

ALESSANDRO D' ANCONA
ISIDORO DEL LUNGO
FRANCESCO D' OVIDIO
GUIDO MAZZONI
MICHELE SCHERILLO

(Bull. Uff. del Ministero della P. I. 13 Marzo 1902;

INDICE

Dedica . . . . . pag. 7
Giudizio della Commissione Esaminatrice del Concorso Dantesco . . . . . » 9

INTRODUZIONE

1.° Come e perchè mi decisi allo studio della struttura morale della Commedia. — Frutti che me ne riprometto: *a*) troncare una questione che inutilmente si dibatte tra i dantisti; *b*) scoprire il fonte di alcune opinioni filosofiche dell' Alighieri; *c*) disegnare una nuova topografia morale. 2.° Esagerazioni sulla portata e sull' ampiezza dell' argomento. 3.° Perchè intitolai il mio studio: *Minerva oscurata.* — Il Pascoli non riesce a dimostrare che la topografia morale fu tracciata scientemente in modo oscuro. 4.° Nel fatto più che essere riuscita oscura, fu oscurata. — Principii esegetici falsi o malamente applicati. 5.° I miei criteri esegetici.— Sgomento reverente. . . . . pag. 17

Parte I.

Struttura morale della Prima Cantica

CAPITOLO PRIMO.

La mia ipotesi.

1) Il criterio fondamentale è dato dalla maggiore o minore gravezza della colpa — Importanza di questa conclusione — Quali classificazioni di peccati non sono a priori adattabili all'Inferno dantesco.

2) Ampiezza del criterio divisionale — Al passo difficile — Il nodo della questione è: nella terzina ventisettesima del canto decimoprimo dell'Inferno si ha una perifrasi del libro settimo

dell'*Etica nicomachea*, oppure l'enunciazione del principio distributivo delle colpe? — Si dimostra che è una perifrasi.

3) *Primo argomento.* — Esame del canto decimoprimo — Un' ipotesi.

4) *Secondo argomento.* — Modificazioni nel numero delle « disposizioni che il Ciel non vuole » — S. Bonaventura ne contava quattro — S. Tommaso ora due, ora quattro — Se n'era esclusa la bestialità.

5) *Terzo argomento.* — Dante mutò liberamente il concetto aristotelico delle tre male disposizioni — La ἀκρασία, la κακία, e la θηριότης in Aristotele. — L'*infirmitas* secondo S. Tommaso Doppio significato della *malitia* — Concetto medievale della *bestialitas* — L'incontinenza nella Commedia — La malizia non vi è presa in senso aristotelico — Opinione dal Palmieri — « Son Vanni Fucci bestia » — Il verso « s' imbestiò nell' imbestiate schegge ». Una contraddizione inevitabile.

6) *Quarto argomento* — Il criterio delle male disposizioni inteso all'aristotelica è per un poeta inconciliabile coll'altro della gravezza.

7) Le linee generali della topografia morale della prima Cantica — I particolari del disegno — Come vi entrano gli eretici — Una diffusa definizione dell'eresia — Un pensiero di S. Tommaso e di S. Bonaventura — Il Limbo dantesco e la teologia — L'Antilimbo — La Leggenda di S. Brandano — Il carattere di Dante — La politica e l'ordinamento delle pene dell'Inferno — La filosofia nemica dell'estetica.

8) I sottocriteri della distribuzione, — Le colpe d'incontinenza sono ordinate secondo il maggiore o minor danno — Una propaggine del criterio delle male disposizioni — Un passo della *Somma* spiega l'ordinamento dei tre gironi del cerchio settimo — Le bolgie non sono perfettamente classificabili — Un'appariscente distribuzione — Nel ghiaccio di Cocito si mostra più che altrove l' influenza della politica sulla struttura morale — Bellezza ed originalità della divisione dantesca.

9) Un argomento generale in favore della mia ipotesi — Natura proteiforme del peccato — Le sue misteriose figliazioni — Capaneo — Precauzioni esegetiche — Compiacenze non ille gittime. . . . . pag. 35

CAPITOLO SECONDO

Opposizioni parziali.

1) *L'Inferno e l'Antinferno devono essere regolati da un'unico criterio* — Quale sarebbe secondo il Todeschini — Appunti — Il criterio immaginato dal Del Lungo — Non è fondato sulla lettera della Commedia — Un equivoco ed un dilemma.

2) *Nel principio distributivo dell'Inferno propriamente detto si scorge una mutazione* — La brillante prova del D'Ovidio non convince.

3) Un pregiudizio fatale alla retta intelligenza della topografia morale — I sette vizi capitali non possono essere presi come criterio distributivo del' Inferno dantesco — L'irriducibilità di due classificazioni — Un'esempio — Una prova di fatto — Una riprova nei vani tentativi del Kraus, del Palmieri, del D'Ovidio, dello Scherillo, del Todeschini, del Witte. — *Si Pergama defendi possent* — Una distinzione scolastica.

4) *Nell'Antilimbo non è dannata la famiglia degli accidiosi* — Chi vi pena, secondo lo Scherillo, il Pasqualigo, il Fornaciari, il Filomusi-Guelfi, ecc.

5) *Nello Stige non stanno due schiere d'iracondi* — Cenno storico della questione — La sentenza vulgata ebbe il suo paladino nello Scherillo — Argomenti vecchi e nuovi — L'opinione del Del Lungo — Sue vicende — L'ultime difese del Casini.

6) *Le bolgie sono classificate secondo i tre errori d'amore* — Esame della dimostrazione del Fraccaroli.

7) Ordinamento dei peccatori di Cocito difeso dal Berthier — Disaccordo col criterio fondamentale di distribuzione.

8) Le fonti dei criteri distributivi — Si sdoppia la questione — La criminologia dantesca in sè è più medievale che classica — Non si prova che Dante abbia attinto alla *sua Etica* — Esagerate analogie con il *De Officiis* di Cicerone — *La Glossa interlinearis* ed il Commento di S. Tommaso alle lettere canoniche — Una sfida più meritata che giusta del Palmieri — Incertezze e dubbi. . . . . pag. 93

CAPITOLO TERZO

I sistemi opposti.

1.° Il sistema più antico — Come lo difende il Poletto — Argomenti del Bottagisio e del Palmieri — Due asserzioni del D'Ovidio — L'eresia non è bestialità.

2.° Il sistema più diffuso — Un' araba fenice — Aristotele con tutti e contro tutti — Un sotterfugio del Filalete troppo apprezzato — Argomenti del Fraccaroli e del Fornaciari, dello Scartazzini e del Filomusi-Guelfi — La bestialità nella Commedia entra *materialiter*, e non *formaliter*.

3.° Un sistema conciliativo — Bestialità di dottrina e di fatto — Teoria del Berthier e del D'Ovidio.

4.° Il sistema del Pascoli — L'estetica elevata a criterio supremo d'esagesi — Il senso letterale della Commedia — Metamorfosi ovidiane.

5.° Il sistema del Filomnsi-Guelfi — Suo carattere teologico — Pregi disconosciuti — Critica. . . . . pag. 148

Parte II.

Struttura morale della Seconda Cantica

CAPITOLO UNICO

1) Si hanno dissensi ma non discussioni.

2) Il Prompt vede analogie tra l'Antipurgatorio ed il Purgatorio — Il Pascoli le scorge tra il Purgatorio e l'Inferno — Una via sbagliata — Il D'Ovidio ristabilisce la *concordia discors?* Analogie intime e sostanziali intravedute dal Fraccaroli — Valore filosofico di due definizioni di Dante.

3) Un pensiero del Todeschini — Parallelismo poetico tra le due prime cantiche.

4) Ricerche oziose sui fonti del criterio distributivo del Purgatorio — Un passo della *Somma* e la teoria della μεσότης.

5) La topografia morale del Purgatorio disegnata dal Filomusi-Guelfi — Non ha fondamento nella D. Commedia — Ne confonde il senso letterale coll'allegoria — Travisa la ragione d'essere del Paradiso terrestre.

6) La mia teoria. . . . . pag. 185

Parte III.

Struttura morale della Terza Cantica

CAPITOLO UNICO

1) Discussioni animate sulla topografia morale del Paradiso — Giudizio del Rossi sul valore delle soluzioni date.

2) Il nodo della questione — Nella Cantica si allude al criterio teologico — Valore degli accenni al criterio astrologico — È impossibile che Dante siasi ispirato a principii astrologici.

3) Esposizione e critica della teoria del Luisio, del Capelli, del Pascoli, del Fraccaroli, del Galassini e del Filomusi-Guelfi.

4) La disposizione dei beati nel Paradiso secondo la teologia — Fu variamente ideata a seconda delle varie età — Carattere medievale del Paradiso dantesco — La carità è il criterio teologico usato dal poeta — Un passo della *Somma* — Il criterio della carità è indice sicuro del vario merito dei Santi — Un'obbiezione del Palmieri — Qual parte ebbe l'astrologia nell'ordinamento dei beati.

5) Difficoltà — Dov'è l'Antiparadiso? — Perchè non si tiene conto delle Stelle fisse e del Cielo cristallino? — Due paradisi — La « *Candida Rosa* » opinione di Vincenzina Inguagiato — « *Gli aspetti della fede* » ed il vero criterio distributivo « delle milizie sante » — Ricerche vane e ridicole — *Sit modus in rebus*

pag. 211

CONCLUSIONE

Polemiche e commiato. — L'unità alla Commedia è data dall'allegoria. — « L'onda perigliosa ». . . . pag. 249

INTRODUZIONE

1.° Come e perchè mi decisi allo studio della struttura morale della Commedia. — Frutti che me ne riprometto: *a*) troncare una questione che inutilmente si dibatte tra i dantisti; *b*) scoprire il fonte di alcune opinioni filosofiche dell'Alighieri; *c*) disegnare una nuova topografia morale. 2.° Esagerazioni sulla portata e sull'ampiezza dell'argomento. 3.° Perchè intitolai il mio studio: *Minerva oscurata.* — Il Pascoli non riesce a dimostrare che la topografia morale fu tracciata scientemente in modo oscuro. 4.° Nel fatto più che essere riuscita oscura, fu oscurata. — Principii esegetici falsi o malamente applicati. 5.° I miei criteri esegetici.— Sgomento reverente.

I.

La questione della struttura morale della Divina Commedia non mi è mai piaciuta: ebbi anzi per essa un'antipatia, un'avversione che dirò istintiva, perchè nata e nutrita da nessun motivo; ed obbedendo al cieco sentimento, non me ne volli mai occupare.

L'anno passato abbozzando il disegno di una dissertazione — doveva servire per esami di laurea, che non darò più — sulla filosofia dantesca, in cui mi proponeva di sceverarne gli elementi aristotelici e platonici, mi vidi innanzi ad ingombrare la strada, l'uggiosa questione.

Doveva pur conoscere, per svolgere compiutamente la tesi prefissami, come il poeta aveva ordinato i vizi e le virtù, e qual grado di gravezza e di reità, di eccellenza e di merito, aveva riconosciuto in essi; e questo valeva quanto metter mano al problema della struttura morale

C'era però ancora una scappatoia: scegliere e far mia quella fra le tante soluzioni che meglio mi piacesse: e tentai anche questo espediente.

Ma a quale delle tante teorie doveva dare la preferenza, se tutte mi pareva che urtassero in difficoltà tutt'altro che leggiere, e se nessuna mi convinceva?

Mi trovai quindi ancora avviluppato nel ginepraio che voleva ad ogni costo scansare. Per di più la questione vista un po' da vicino, perdeva tutto quel non so che di inutile, di arido, di noioso che m'immaginava dovesse avere: i dubbi, i sospetti cadevano ad uno ad uno ed essa mi sorgeva innanzi bella, utile ed attraente quant'altra mai delle numerose, troppo numerose, sue sorelle.

E vi spesi attorno del tempo più di quello che sulle prime pensavo; ma non risparmiai esami, confronti, indagini: e quali risultati ottenni?

Al dire del Rovani non v'ha superbia più luciferina di quella che fa uscire uno scrittore in umili proteste della sua insufficienza davanti ad un tema, ed in dichiarazioni della meschinità delle sue conclusioni; dirò quindi schiettamente quali frutti mi riprometto dalle mie fatiche.

Anzitutto spero di troncare sopra un punto di capitale importanza per la topografia dell'Inferno, una discussione che dura da parecchi anni e che può durare in eterno, perchè insolubile.

Poi credo di aver scoperto e di poter indicare la vera derivazione, il fonte genuino di certe definizioni ed insegnamenti del poeta, che con troppa ostinatezza e con troppo poco fondamento si vollero gabellare per tomistici, aristotelici, platonici o ciceroniani, od anche per trovati e per innovazioni filosofiche del poeta stesso.

Infine mi lusingo di mettere insieme una struttura morale delle tre Cantiche, che posso dire nuova, perchè se fo tesoro delle più sode conclusioni dei dantisti che mi hanno preceduto in questo studio, molte altre conclusioni rinfianco con argomenti nuovi, ed alcune furono da nessuno intravedute.

Che se poi altri mi chiedesse se con una modestia alla Rovani, credo d'avere sciolto (1) « l'arduo problema attorno al quale da più che sessant'anni ad oggi si sono adoperati i più valenti dantisti d' Italia e di Germania, e non si sono conseguiti che scarsi risultati parziali », risponderei che me ne sorride la speranza, e, anzi ne nutro in cuore una tal quale certezza.

E godo che i primi ad esaminare la mia teoria siano i valenti dantisti che giudicheranno della gara bandita da S. Ecc. il Ministro della P. I. ad onorare il sesto centenario della data immaginaria del mistico viaggio.

L'autorevole sentenza o farà dileguare il mio sogno ingannevole, o mi darà lena a difenderla dagli attacchi che non le mancheranno; e più sicuro e fidente affronterò il giudizio dei tanti studiosi del divino volume.

II.

Piacemi per altro osservare che al problema si suol dare un'ampiezza ed una portata che realmente non ha; sentasi difatti quali grandiose proporzioni gli si darebbero nella più accreditata rassegna degli studi danteschi:

« Allora saremo sicuri d'aver trovato l'idea secondo la quale Dante costruì il suo Inferno, quando questa idea ci spiegherà tutte le reticenze e tutti i simboli, e ci mostrerà una graduale progressione dal Limbo a Cocito; ci farà chiari perchè fu necessario creare il Vestibolo; perchè dalla numerazione dei cerchi esso Vestibolo è escluso; perchè Minos si trova nel secondo giro e non accanto la porta dalla terribile scritta; ci spiegherà che significato hanno le mura di Dite, che cingono quella parte dell'Inferno che si potrebbe chiamare il Tartaro, e perchè le

(1) *Bull. Soc. Dant.*, Vol. V, pag. 53.

INDICE

Dedica . . . . . pag. 7
Giudizio della Commissione Esaminatrice del Concorso Dantesco . . . . . » 9

INTRODUZIONE

1.° Come e perchè mi decisi allo studio della struttura morale della Commedia. — Frutti che me ne riprometto: *a*) troncare una questione che inutilmente si dibatte tra i dantisti; *b*) scoprire il fonte di alcune opinioni filosofiche dell' Alighieri; *c*) disegnare una nuova topografia morale. 2.° Esagerazioni sulla portata e sull' ampiezza dell' argomento. 3.° Perchè intitolai il mio studio: *Minerva oscurata.* — Il Pascoli non riesce a dimostrare che la topografia morale fu tracciata scientemente in modo oscuro. 4.° Nel fatto più che essere riuscita oscura, fu oscurata. — Principii esegetici falsi o malamente applicati. 5.° I miei criteri esegetici.— Sgomento reverente. . . . . pag. 17

Parte I.

Struttura morale della Prima Cantica

CAPITOLO PRIMO.

La mia ipotesi.

1) Il criterio fondamentale è dato dalla maggiore o minore gravezza della colpa — Importanza di questa conclusione — Quali classificazioni di peccati non sono a priori adattabili all'Inferno dantesco.

2) Ampiezza del criterio divisionale — Al passo difficile — Il nodo della questione è: nella terzina ventisettesima del canto decimoprimo dell'Inferno si ha una perifrasi del libro settimo

dell'*Etica nicomachea*, oppure l'enunciazione del principio distributivo delle colpe? — Si dimostra che è una perifrasi.

3) *Primo argomento.* — Esame del canto decimoprimo — Un'ipotesi.

4) *Secondo argomento.* — Modificazioni nel numero delle « disposizioni che il Ciel non vuole » — S. Bonaventura ne contava quattro — S. Tommaso ora due, ora quattro — Se n'era esclusa la bestialità.

5) *Terzo argomento.* — Dante mutò liberamente il concetto aristotelico delle tre male disposizioni — La ἀκρασία, la κακία, e la θηριότης in Aristotele. — L'*infirmitas* secondo S. Tommaso Doppio significato della *malitia* — Concetto medievale della *bestialitas* — L'incontinenza nella Commedia — La malizia non vi è presa in senso aristotelico — Opinione dal Palmieri — « Son Vanni Fucci bestia » — Il verso « s' imbestiò nell' imbestiate schegge ». Una contraddizione inevitabile.

6) *Quarto argomento* — Il criterio delle male disposizioni inteso all'aristotelica è per un poeta inconciliabile coll'altro della gravezza.

7) Le linee generali della topografia morale della prima Cantica — I particolari del disegno — Come vi entrano gli eretici — Una diffusa definizione dell'eresia — Un pensiero di S. Tommaso e di S. Bonaventura — Il Limbo dantesco e la teologia — L'Antilimbo — La Leggenda di S. Brandano — Il carattere di Dante — La politica e l'ordinamento delle pene dell'Inferno — La filosofia nemica dell'estetica.

8) I sottocriteri della distribuzione, — Le colpe d'incontinenza sono ordinate secondo il maggiore o minor danno — Una propaggine del criterio delle male disposizioni — Un passo della *Somma* spiega l'ordinamento dei tre gironi del cerchio settimo — Le bolgie non sono perfettamente classificabili — Un'appariscente distribuzione — Nel ghiaccio di Cocito si mostra più che altrove l'influenza della politica sulla struttura morale — Bellezza ed originalità della divisione dantesca.

9) Un argomento generale in favore della mia ipotesi — Natura proteiforme del peccato — Le sue misteriose figliazioni — Capaneo — Precauzioni esegetiche — Compiacenze non ille gittime. . . . . pag. 35

CAPITOLO SECONDO

Opposizioni parziali.

1) *L'Inferno e l'Antinferno devono essere regolati da un'unico criterio* — Quale sarebbe secondo il Todeschini — Appunti — Il criterio immaginato dal Del Lungo — Non è fondato sulla lettera della Commedia — Un equivoco ed un dilemma.

2) *Nel principio distributivo dell'Inferno propriamente detto si scorge una mutazione* — La brillante prova del D'Ovidio non convince.

3) Un pregiudizio fatale alla retta intelligenza della topografia morale — I sette vizi capitali non possono essere presi come criterio distributivo del' Inferno dantesco — L'irriducibilità di due classificazioni — Un'esempio — Una prova di fatto — Una riprova nei vani tentativi del Kraus, del Palmieri, del D'Ovidio, dello Scherillo, del Todeschini, del Witte. — *Si Pergama defendi possent* — Una distinzione scolastica.

4) *Nell'Antilimbo non è dannata la famiglia degli accidiosi* — Chi vi pena, secondo lo Scherillo, il Pasqualigo, il Fornaciari, il Filomusi-Guelfi, ecc.

5) *Nello Stige non stanno due schiere d'iracondi* — Cenno storico della questione — La sentenza vulgata ebbe il suo paladino nello Scherillo — Argomenti vecchi e nuovi — L'opinione del Del Lungo — Sue vicende — L'ultime difese del Casini.

6) *Le bolgie sono classificate secondo i tre errori d'amore* — Esame della dimostrazione del Fraccaroli.

7) Ordinamento dei peccatori di Cocito difeso dal Berthier — Disaccordo col criterio fondamentale di distribuzione.

8) Le fonti dei criteri distributivi — Si sdoppia la questione — La criminologia dantesca in sè è più medievale che classica — Non si prova che Dante abbia attinto alla *sua Etica* — Esagerate analogie con il *De Officiis* di Cicerone — *La Glossa interlinearis* ed il Commento di S. Tommaso alle lettere canoniche — Una sfida più meritata che giusta del Palmieri — Incertezze e dubbi. . . . . pag. 93

CAPITOLO TERZO

I sistemi opposti.

1.° Il sistema più antico — Come lo difende il Poletto — Argomenti del Bottagisio e del Palmieri — Due asserzioni del D'Ovidio — L'eresia non è bestialità.

2.° Il sistema più diffuso — Un' araba fenice — Aristotele con tutti e contro tutti — Un sotterfugio del Filalete troppo apprezzato — Argomenti del Fraccaroli e del Fornaciari, dello Scartazzini e del Filomusi-Guelfi — La bestialità nella Commedia entra *materialiter*, e non *formaliter*.

3.° Un sistema conciliativo — Bestialità di dottrina e di fatto — Teoria del Berthier e del D'Ovidio.

4.° Il sistema del Pascoli — L'estetica elevata a criterio supremo d'esagesi — Il senso letterale della Commedia — Metamorfosi ovidiane.

5.° Il sistema del Filomnsi-Guelfi — Suo carattere teologico — Pregi disconosçiuti — Critica. . . . . pag. 148

Parte II.

Struttura morale della Seconda Cantica

CAPITOLO UNICO

1) Si hanno dissensi ma non discussioni.

2) Il Prompt vede analogie tra l'Antipurgatorio ed il Purgatorio — Il Pascoli le scorge tra il Purgatorio e l'Inferno — Una via sbagliata — Il D'Ovidio ristabilisce la *concordia discors?* Analogie intime e sostanziali intravedute dal Fraccaroli — Valore filosofico di due definizioni di Dante.

3) Un pensiero del Todeschini — Parallelismo poetico tra le due prime cantiche.

4) Ricerche oziose sui fonti del criterio distributivo del Purgatorio — Un passo della *Somma* e la teoria della μεσότης.

5) La topografia morale del Purgatorio disegnata dal Filomusi-Guelfi — Non ha fondamento nella D. Commedia — Ne confonde il senso letterale coll'allegoria — Travisa la ragione d'essere del Paradiso terrestre.

6) La mia teoria. . . . . pag. 185

Parte III.

Struttura morale della Terza Cantica

CAPITOLO UNICO

1) Discussioni animate sulla topografia morale del Paradiso — Giudizio del Rossi sul valore delle soluzioni date.

2) Il nodo della questione — Nella Cantica si allude al criterio teologico — Valore degli accenni al criterio astrologico — È impossibile che Dante siasi ispirato a principii astrologici.

3) Esposizione e critica della teoria del Luisio, del Capelli, del Pascoli, del Fraccaroli, del Galassini e del Filomusi-Guelfi.

4) La disposizione dei beati nel Paradiso secondo la teologia — Fu variamente ideata a seconda delle varie età — Carattere medievale del Paradiso dantesco — La carità è il criterio teologico usato dal poeta — Un passo della *Somma* — Il criterio della carità è indice sicuro del vario merito dei Santi — Un'obbiezione del Palmieri — Qual parte ebbe l'astrologia nell'ordinamento dei beati.

5) Difficoltà — Dov'è l'Antiparadiso? — Perchè non si tiene conto delle Stelle fisse e del Cielo cristallino? — Due paradisi — La « *Candida Rosa* » opinione di Vincenzina Inguagiato — « *Gli aspetti della fede* » ed il vero criterio distributivo « delle milizie sante » — Ricerche vane e ridicole — *Sit modus in rebus*

pag. 211

CONCLUSIONE

Polemiche e commiato. — L'unità alla Commedia è data dall'allegoria. — « L'onda perigliosa ». . . . pag. 249

E veramente il bandolo della struttura morale della Commedia — con reverenza il dico — non si trovò dai valenti dantofili.

Alcuni si lasciarono fuorviare da commentatori antichi, che nell' Inferno dantesco supposero puniti i sette vizi capitali e la matta bestialitade; e sull'orme loro si posero a cercare con più diligenza ciò che non vi è, e che non vi può nemmeno essere.

Ad altri ha messo la benda agli occhi una soverchia stima, un culto esagerato del divino poeta. Essi hanno pensato: tutto armonico, tutto ordinato secondo una sola idea dev'essere nella Commedia, perchè è opera di Dante; e si stillarono il cervello a trovare armonie e rispondenze e simmetrie, delle quali forse il poeta si sognò nemmeno.

Un altro pregiudizio portò non poca confusione: Dante, si disse, è discepolo di Aristotele e di S. Tommaso; dunque nella Commedia sono colorite poeticamente le teorie tomistiche ed aristoteliche; ed in alcuni canti della Commedia si volle vedere od una lezione dell' *Etica nicomachea* od un articolo della *Somma* rivestiti di smagliante poesia.

E non si badò che l'Alighieri se non è un novatore in filosofia, si tenne libero però di prendere da questo o da quello le opinioni che meglio gli garbavano.

Altri reagirono contro questo preconcetto, e vollero che si mettessero da parte le sentenze dei teologi e dei padri nello studio della topografia morale; ma quasi sempre la reazione passa i limiti del giusto, e cade nell'eccesso opposto.

Il sistema divisionale dei vizi e delle virtù, e la loro descrizione è una pagina di filosofia o teologia morale; nelle quali scienze, Dante — in tesi astratta nessuno lo nega — si attiene alla filosofia ed alla teologia cattolica, quale si insegnava nelle celebri università o nelle povere scuole del suo secolo; e perchè dunque sarà vietato trovare

nelle sentenze dei teologi e dei padri la dilucidazione di una frase o di un passo oscuro del poeta?

Si oppose che in quei grossi volumi si hanno opinioni per ogni gusto; e che conseguentemente la loro autorità può essere invocata, come pur troppo avvenne, a difesa delle teorie più contraddittorie.

Ma conviene distinguere tra opinioni ed opinioni. C'è anzitutto un fondo comune nella loro dottrina che forma ciò che si suol chiamare tradizione cristiana; e questo comunismo di dottrina non si limita solo al domma.

Che se si restringe il discorso ai teologi, in essi l'uniformità dell'insegnamento è assai più sentita.

Se togliamo qualche differenza di scuola — sono notissimi i dissensi tra i tomisti ed i bonaventuriani, o secondo altri vorrebbero, tra i francescani ed i domenicani — se togliamo dico, queste differenze, perfino nell'espressione tante volte c'è simiglianza.

Si sente che non solo c'era fra essi un linguaggio convenzionale — ciò che con disprezzo in parte immeritato si chiama gergo scolastico —, ma che quasi tutti studiarono nel Maestro delle Sentenze.

Orbene perchè sarà da rimproverare colui che rischiara o determina l'incerta interpretazione di un verso del poeta-teologo con idee e con frasi famigliari alla comune dei teologi del suo tempo? Non istudiò forse anch'egli su quei dotti volumi, e da quelli come attinse le dottrine, non apprese forse l'immagini e l'espressioni onde sono rese sensibili?

Chi rigetta questo sussidio esegetico cade nell'opposto errore di chi trovata una qualunque analogia tra un passo del poeta ed un'espressione strana, isolata, d'un teologo il più bizzarro fors'anche, si affretta a conchiudere che essa è la fiaccola che deve dissipare ogni nebbia.

Un grave peso si vuol dare da alcuni dantisti anche

agli argomenti desunti « dall'intimo dell'arte dantesca » o come si dice anche « alle ragioni psicologiche ed artistiche ».

Io amerei che si ponderasse un po' la natura di questi argomenti, e se ne vedrebbe subito la poca sodezza. Essi sono forniti da sottili raffronti tra pene e premi, tra situazioni e scene aventi qualche somiglianza, da armonie tra una cantica e l'altra, e non raramente sono pescati nel mare torbido dell'allegoria.

Ora da siffatti argomenti che si può trarre? Ottimo partito, l'ammetto, per conoscere intimamente l'arte del poeta: ma quasi nessun giovamento per la struttura morale della Commedia. Essa in fondo si riduce ad una questione d'esegesi; e coll'esegesi ha ben poco a vederci l'estetica.

Non pare una pretesa ridicola determinare che il pensiero dell'Alighieri è questo e non altro in questa terzina, od in quel canto, perchè così esigono le leggi estetiche?

Si sa che queste leggi non sono rigorose ed esatte come quelle matematiche; ma larghe ed elastiche così da non potersi desiderare di meglio. E per citare un esempio, v'ha chi sostiene un perfetto parallelismo tra le tre cantiche della Commedia, perchè così vuole la simmetria; ed altri lo negano recisamente forti d'una altra legge estetica: la varietà, e chi avrà ragione? Ancora quando le ragioni dell'arte non lasciano luogo a tergiversare, l'argomento ha sempre un lato debole. Chi ci assicura infatti che ivi non vi sia un'infrazione alla legge artistica, e che non vi si debbano appuntare le sviste o le mende cui *incuria fudit?*

Insomma le ragioni psicologiche od artistiche, quando altri vogliano giovarsene, non possono far concludere che a qualche probabilità od improbabilità; e per esse non è mai lecito fare la menoma violenza al senso letterale.

Da ultimo si ricorre con piena sicurezza alla fortunata formula del Giuliani: Dante va spiegato con Dante.

Non è questo luogo acconcio di discutere la compiutezza e la bontà di questa forma esegetica (1), nè di ragionare dei vantaggi e dei danni da essa arrecati agli studi danteschi; è certo però che è più esatta e sicura quest'altra: la Commedia va spiegata colla Commedia. Ed è evidente il perchè: in tanto vale la formula del Giuliani in quanto ragionevolmente si suppone che un autore non si contraddica.

Ora quanto non è più verosimile e più probabile che un autore non si disdica in una stessa opera! Anzi a volere esaminare le cose un po' per il sottile, niente ci vieta di ammettere che un autore in due opere diverse, composte in tempi diversi e con intendimenti diversi emetta giudizii ed opinioni diverse ed anche addirittura contrarie.

E quindi con molto riserbo e con forti restrinzioni devesi usare della teoria del Giuliani, se non si vuol riuscire a stiracchiare Dante con Dante.

Ma facciamo punto qui, che abbiamo in mano ragioni d'avanzo per chiedere, se tanta diversità e così poca sicurezza di criteri esegetici non doveva naturalmente portare alla confusione semi-babelica che oggi ci godiamo; ed in ultima conseguenza l'oscurità di fatto che avvolge la topografia morale della Commedia a chi va addebitata?

V.

Così ho detto implicitamente con quali principii esegetici tratterò l'argomento; ma giova riassumerli: non giurare sull'autorità di nessun commentatore moderno od antico che sia, e di qualsivoglia nome e valore; prendere la Commedia come un miracolo d'arte, ma non come un'o-

---

(1) Cfr. i miei studi: *Pagine sparse di studi danteschi,* dove in più luoghi accenno all'abuso del giusto criterio esegetico.

pera in cui siavi il massimo della perfezione; non fare di Dante a priori, nè un aristotelico, nè un tomista, nè un platonico od un bonaventuriano; darmi menomamente pensiero della sua ortodossia o della sua eterodossia; da ultimo fare poco assegnamento sulle intime ragioni dell' arte del poeta; e nelle sue opere minori, come pure nelle opere teologiche universalmente studiate, cercare schiarimenti e riconferme, appena quando tra esse ed il passo della Commedia oscuro od incerto, siavi un evidente parallelismo. Queste norme negative presuppongono un criterio positivo, sulla bontà e sicurezza del quale nessuno può muovere dubbio, ed è di attenersi rigorosamente alla lettera della Commedia.

Così adoperando metterò insieme il disegno morale della trilogia dantesca colle esplicite dichiarazioni del poeta, sia generali che parziali, cui verrò raccogliendo religiosamente. E dove egli serba un silenzio importuno lo preferirò a spiegazioni che violino anche per poco il senso letterale; come se in qualche parte della Commedia il disegno sembra trascurato, mi guarderò dall' abbellirlo, ricordando che nell' opre d' arte più celebrate, non tutti i punti sono lavorati con eguale finitezza.

Ma i criteri negativi potranno sembrare ardite ed irriverenti asserzioni, e per il rigore con cui voglio attuare il criterio positivo, potrò buscarmi del pedante. E sia pure: vorrei però si badasse che qui non posso scrivere un trattatello di ermeneutica, e che troppo si è abusato della lettera della Commedia, mentre la sua topografia morale rendeva necessario per essa un alto rispetto.

Chiudo la prefazione non nascondendo un sentimento di riverenza e quasi di sgomento che mi inquieta nel mettermi all' opera. Mi sento solo o quasi, contro una dotta schiera di studiosi, con i quali devo disputare palmo ia palmo il terreno. Tra essi venero i maestri che mi

iniziarono a questi studi, filosofi e teologi sui dotti volumi dei quali — in anni che purtroppo si fanno lontani — appresi quelle nozioni di filosofia e di teologia che mi danno lume sulla via oscurata, critici e letterati alla cui acutezza di vedute volontieri m' inchino.

Tanto senno, tanto studio, davvero mi sgomenta, più delle opposizioni che mi intralceranno la via, ed anche della intrinseca difficoltà della materia; ma mi conforta tuttavia il noto adagio: *amicus Plato, sed magis amica veritas,* ed anche quella che si presenta sotto parvenze di verità.

Almenno S. Salvatore, 29-8-1900.

STRUTTURA MORALE della PRIMA CANTICA

CAPITOLO PRIMO.

La mia ipotesi.

1) Il criterio fondamentale è dato dalla maggiore o minore gravezza della colpa — Importanza di questa conclusione — Quali classificazioni di peccati non sono a priori adattabili all'Inferno dantesco.

2) Ampiezza del criterio divisionale — Al passo difficile — Il nodo della questione è: nella terzina ventisettesima del canto decimoprimo dell'Inferno si ha una perifrasi del libro settimo dell'*Etica nicomachea*, oppure l'enunciazione del principio distributivo delle colpe? — Si dimostra che è una perifrasi.

3) *Primo argomento.* — Esame del canto decimoprimo — Un'ipotesi.

4) *Secondo argomento.* — Modificazioni nel numero delle « disposizioni che il Ciel non vuole » — S. Bonaventura ne contava quattro — S. Tommaso ora due, ora quattro — Se n'era esclusa la bestialità.

5) *Terzo argomento.* — Dante mutò liberamente il concetto aristotelico delle tre male disposizioni — La ἀκρασία, la κακία, e la θηριότης in Aristotele. — L'*infirmitas* secondo S. Tommaso Doppio significato — della *malitia* — Concetto medievale della *bestialitas* — L'incontinenza nella Commedia — La malizia non vi è presa in senso aristotelico — Opinione dal Palmieri — « Son Vanni Fucci bestia » — Il verso « s'imbestiò nell'imbestiate schegge ». Una contraddizione inevitabile.

6) *Quarto argomento* — Il criterio delle male disposizioni inteso all'aristotelica è per un poeta inconciliabile coll'altro della gravezza.

7) Le linee generali della topografia morale della prima Cantica — I particolari del disegno — Come vi entrano gli eretici — Una diffusa definizione dell'eresia — Un pensiero di S. Tommaso e di S. Bonaventura — Il Limbo dantesco e la teologia — L'Antilimbo — La Leggenda di S. Brandano — Il carattere di Dante — La politica e l'ordinamento delle pene dell'Inferno — La filosofia nemica dell'estetica.

8) I sottocriteri della distribuzione, — Le colpe d'incontinenza sono ordinate secondo il maggiore o minor danno — Una propaggine dal criterio delle male disposizioni — Un passo della *Somma* spiega l'ordinamento dei tre gironi del cerchio settimo — Le bolgie non sono perfettamente classificabili — Un'appariscente distribuzione — Nel ghiaccio di Cocito si mostra più che altrove l'influenza della politica sulla struttura morale — Bellezza ed originalità della divisione dantesca.

9) Un argomento generale in favore della mia ipotesi — Natura proteiforme del peccato — Le sue misteriose figliazioni — Capaneo — Precauzioni esegetiche — Compiacenze non illegittime.

I.

Chiamo ipotesi la mia teoria, non perchè sia campata in aria, e non riposi su argomenti che a me sembrano sodi; ma perchè sulla diversità e nel cozzo delle cento opinioni (1) che corrono colla struttura morale dell' Inferno, non le si può dare altro nome. E la chiamo mia, perchè me la venni formando, tenendomi innanzi Dante, Aristotele ed i grandi filosofi del secolo decimoterzo.

Non penai molto a convincermi che il criterio fondamentale che regola la disposizione delle pene e conseguentemente delle colpe nell' Inferno dantesco è dato dalla maggiore o minore gravezza di queste.

Lo fa intravedere Minosse *il conoscitore delle peccata* che orribilmente ringhia sulla soglia del cerchio secondo: quel mostro, che *giudica secondo che avvinghia l' anima fella che tutta si confessa,* deve pure badare alla reità della colpa. Ciacco che sconta la colpa della gola, e che dice a Dante che i concittadini, il Farinata, il Teggiaio sono tra l'anime più nere, e che

Diversa colpa giù gli grava al fondo

riconferma questa legge fondamentale; la quale, dopo questi accenni, non è coperta che da un sottilissimo velo, che il poeta strappa di sua mano nel decimoprimo dell' Inferno. Ivi dice che la frode:

Più spiace a Dio; e però stan disutto
Gli frodolenti, e più dolor gli assale;

---

(1) La storia della controversia è stata fatta dal Bartoli *(Storia della Letter. Ital.*, Vol. IV) e con più larghezza dal Filomusi-Guelfi. (*Giorn. Dant.*, Anno I.) e la compì il d' Ovidio (*Studii sulla D. C.* Sandron, 1901, pag. 241.)

ed ancora: siccome

l'incontinenza
Men Dio offende e men biasimo accatta,

tutti gli incontinenti stanno fuori della città roggia, mentre i maliziosi stanno dentro le dolenti mura.

Ma non si tenga questa conclusione tanto inutile, quanto fu facile a cavarsi. Nel medio evo filosofi e teologi lavorano attorno alla classificazione dei vizi e delle virtù, coll' ardore con cui nell'età nostra si attese alla classificazione dell'erbe e degli animali: tutti i secoli, come tutti gli uomini, hanno i proprii gusti. Ora in parecchie delle divisioni medievali la gravezza maggiore o minore della colpa non entrava affatto come principio divisionale.

Nella *Somma teologica* di S. Tommaso (1) si ha una questione intera consacrata all'esame delle varie maniere con cui si solevano dividere i peccati. E poi ne segue immediatamente un'altra nella quale si studiano i varî criterî con cui si può misurarne la maggiore o minore reità.

Dunque altro è studiare le varie divisioni dei peccati, altro è cercare i varî criterî della loro gravezza; o, che è lo stesso, non tutte le divisioni dei peccati sono date da principii o da criterî che ne indicano insieme la varia gravezza.

La qual conclusione diviene chiara fino all'evidenza se si getta uno sguardo sulle divisioni allora di moda.

S. Bonaventura ne conta dodici e tra esse mette la divisione: *in peccata cogitationis, locutionis et operis;* ora chi può sostenere che questa sia basata sulla maggiore o minore gravezza delle colpe, mentre in essa si ha riguardo alla causa materiale del peccato.

---

(1) *Sum. Th.*, I.a II.ae, q. 72-73.

Ed anche la celebre divisione dei sette vizi capitali è stata fatta con un criterio derivato dalla loro gravezza?

S. Gregorio, l'autore, si dice, della settemplice ripartizione, non vedeva in quei vizi altro che i generatori della numerosa famiglia: *Sunt vitia a quo alia oriuntur;* ed anche i teologi scolastici non vi ricercarono altro.

E S. Tommaso, quando enumera i varî modi per conoscere la varia colpevolezza dei peccati, non parla affatto dei sette vizi capitali; che se in quel compiuto e mirabile trattato dei vizi e delle virtù che è la seconda parte della *Somma,* si ingegna a disporli in ordine di reità ricorre a dei sottocriterii, e precisamente a quello della loro spiritualità o carnalità, onde conchiude che i due vizi carnali, la gola e la lussuria, sono men rei dei cinque spirituali, la superbia, l'invidia, l'avarizia, l'ira e l'accidia.

Ed anche l'Alighieri nel Purgatorio, volendo disporre i sette vizi capitali in ordine della maggiore o minore colpevolezza, vi adatta il noto sottocriterio dell'amore che erra per manco o per soverchio di rigore, o per malo obbietto. Dal che deriva logicamente, che siccome nell' Inferno dantesco le colpe sono disposte secondo la gravezza, non vi sarà attuata nessuna di quelle divisioni in cui non se ne tiene conto.

E concretizzando meglio, non si può ammettere che nell' Inferno dantesco siasi seguita la classificazione delle colpe secondo i sette vizi capitali, a meno che si dimostri che il poeta vi abbia intrecciato un altro sottocriterio divisionale.

Ma qui si scivola nella polemica; e per ora voglio tenermene al possibile lontano.

I.

Sono dunque vari i modi con cui si può pesare la gravezza delle colpe; e S. Tommaso ne conta otto: l'oggetto del peccato, l'eccellenza della virtù contrariata dal peccato, le sue varie cause, la sua carnalità o spiritualità, le circostanze che le accompagnano, la quantità del danno che ne deriva, la qualità della persona che pecca o di quella contro la quale si pecca.

Di qui sorge la domanda: ed il poeta di quale misura si è valso? a qual criterio si appigliò?

La risposta deve trovarsi nel canto decimoprimo dell'Inferno, che tanto fu torturato e che tanto torturò il cervello degli studiosi del sistema penale dantesco. Il poeta, dopo aver ascoltata la minuta esposizione di Virgilio, gli dice:

> . . . . Maestro assai chiaro procede
> La tua ragione, ed assai ben distingue
> Questo baratro e il popol che il possiede.
> Ma dimmi, quei della palude pingue
> Che mena il vento, e che batte la pioggia
> E che s'incontran con sì aspre lingue.
> Perchè non dentro della città roggia
> Son ei puniti, se Dio gli ha in ira?
> E se non gli ha, perchè sono a tal foggia?

Ed il maestro alla troppo ingenua difficoltà risponde poco cortesemente:

> . . . . . « Perchè tanto delira »,
> Disse, lo ingegno tuo da quel che suole?
> Ovver la mente tua altrove mira?
> Non ti rimembra di quelle parole,
> Con le quai la tua Etica pertratta
> Le tre disposizion' che il Ciel non vuole,

(1) *Sum: Th.*, Ia, IIae, q. 73.

Incontinenza, malizia e la matta
Bestialitade? e come incontinenza
Men Dio offende e men biasimo accatta?
Se tu riguardi ben questa sentenza
E rechiti alla mente chi son quelli,
Che su di fuor sostengon penitenza:
Tu vedrai ben perchè da questi felli
Sien dipartiti, e perchè men crucciata
La divina giustizia gli martelli ».

Qui indubbiamente è indicato il criterio usato dal poeta; ma qui è ancora il nodo più intricato della questione.

Prima di provarci a scioglierlo, facciamo tesoro d'un ammaestramento che ci dà il poeta sui limiti e sull'ampiezza del suo sistema penale. Su questo non si possono sollevare dubbi: la classificazione abbraccia tutti i peccatori che si confessano a Minosse, da quelli *cui mena il vento,* ai più infelici che *nel giaccio sono in eterno consunti;* ma non si estende più in là, cosicchè ne sono affatto esclusi gli abitatori del Limbo e della grande campagna al di qua dell'Acheronte.

Quali siano le ragioni che mossero a ciò il poeta, non c'importa ora di cercare: il fatto sta così, e noi dobbiamo starcene contenti. Ed agli ammiratori troppo entusiasti del divino poema che penano a vedere così impiccolito il piano della prima cantica e si ingegnano di allargarlo a tutta intera, sarei tentato di rivolgere il rimprovero di Virgilio a Caronte, che si cruciava dell'anima viva che, voleva passare il fiume sul suo legno: volle così il poeta ed a che tanti crucci e tante domande e tanto stillarsi di cervello?

Non accade lo stesso anche nel Purgatorio? Io non so dare tanto peso alle simiglianze ed alle rispondenze fra una cantica e l'altra; tuttavia, giacchè questa è tanto saliente, mi piace metterla in rilievo.

Nel canto dècimosettimo del Purgatorio si espone

quale sia il germe filosofico da cui sbocciò la disposizione, secondo la gravezza delle colpe punite nei sette cerchi; ma anche il sistema penale ivi spiegato non si estende affatto all'Antipurgatorio.

E quando pure si riuscisse ad allargare il criterio dato nel canto decimoprimo dell' Inferno e nel decimonono del Purgatorio a tutti interi i due regni del dolore, — vedremo la cattiva prova dei molti tentativi — non si sarebbe in diritto di conchiudere che tale sia stato il pensiero del poeta.

Si aggiunga che in tutta la Commedia il poeta nemmeno lontanamente accenna di aver regolato la cantica dell' Inferno sopra un unico principio morale. Epperò mi riconfermo nel credere che le più ingegnose scoperte dell' unico criterio divisionale, sono regali che si fanno a Dante, e che quell' anima sdegnosa deve rifiutarli contenta alle bellezze artistiche che di sua mano sparse nel poema.

V' ha di più. A chi si occupò della struttura morale, si presentò sempre la difficoltà: perchè Minosse il Giudice infernale trovasi non vicino alla porta dalla scritta di colore oscuro, ma nel secondo cerchio?

E non può negarsi che sia forte a sciogliersi, se si ammette l' unico criterio distribuitivo; ma quando si sostenga che la classificazione del canto decimoprimo, ed anche il vero inferno comincia appunto al cerchio secondo, la difficoltà come ognun vede, cade da sè. Insomma in quel canto si rende in linguaggio umano, ciò che con linguaggio da giudice infernale, Minosse esprimeva con più o meno giri o sferzate di coda; nè si pensi che questo sia un ripiego trovato lì per lì allo scopo di causare la difficoltà.

Il Limbo teologicamente non fa parte dell'Inferno: è un regno dell' oltre tomba che fa a sè, ed ha come una diversa destinazione, così abitatori diversi e leggi diverse; nè alcuni punti di simiglianza come la sua privazione

della vista di Dio, non danno diritto a confondere il regno del pianto disperato con quello degli eterni sospiri.

Ed ora siamo *al punto che più d' un savio fece errante.*

Dante divise i suoi dannati in tre grosse schiere: gli incontinenti, i maliziosi ed i bestiali; ovvero li divise appena in due: gli incontinenti ed i maliziosi? Chi vi ripensa un po', trova che la domanda in fondo in fondo si riduce a quest' altra: nei versi

> Non ti rimembra di quelle parole,
> Con le quai la tua Etica pertratta
> Le tre disposizion' che il Ciel non vuole,
> Incontinenza, malizia e la matta
> Bestialitade?

si ha una perifrasi del libro settimo dell'*Etica a Nicomaco,* oppure vi si trova enunciato il sistema divisionale dell'Inferno Dantesco?

E quasi tutti — c'è a meravigliare di tanta armonia — prendono la terzina come base del sistema penale dantesco.

Io non conosco che il Witte, l' Agresti, il Filomusi-Guelfi (1), ed il Barbi che vi vedano una circonlocuzione poetica; ma la loro opinione non si fece largo. Ed a dir vero i loro argomenti — posso dire nulla di quelli del Witte, non avendo avuto modo di consultarne l' opre — non convincono troppo.

Il Barbi espone l' opinione sua, e tira innanzi, nè poteva indugiarsi a recare prove in una rapida rassegna di non so quale opera; e l'Agresti ed il Filomusi-Guelfi dànno troppo valore alla prima impressione destata dalla tormentata terzina.

Dissi danno troppo valore; ed infatti suppongasi che

---

(1) Si unì ad essi il Moore perchè gli parve impossibile che « Dante avesse distorto tanto la classificazione aristotelica da metter sopra la bestialità e sotto la malizia ». Ma ribattè felicemente il D'Ovidio che « era un'audacia per lo meno uguale il sopprimere la bestialità »; colla quale osservazione se sventò l'argomento del Moore non nè scalzò la teoria; perchè una tale soppressione non aveva nulla di audace, ma era la cosa più naturale del mondo. Cfr. D'Ovidio, *Studi sulla Divina Commedia,* 1901, pag. 257.

della prima cantica non ci rimanga altro che l'ingenua difficoltà mossa dall'Alighieri e la poco cortese risposta di Virgilio del canto decimoprimo.

Quando sento Virgilio che chiede tra lo sprezzante e lo sdegnato a Dante:

> Non ti rimembra di quelle parole
> Con le quai la tua Etica pertratta
> Le tre disposizion' che il ciel non vuole,
> Incontinenza, malizia e la matta
> Bestialitade?

io posso ragionare così: l'ipotetico frammento è un brano di poesia, il poeta doveva citare un libro dell'*Etica nicomachea*, la poesia non permetteva che si spiattellasse il troppo prosastico numero, dunque dovette ricorrere ad una circonlocuzione; e qual miglior partito che attingerla dalla materia trattata nel libro che si voleva indicare? Ora in esso si ragiona appunto delle tre disposizioni, enumerate nei versi dell'Alighieri; dunque, io conchiudo coi sullodati dantisti, in tutti quei versi si ha una perifrasi poetica.

Ma potrei discorrerla diversamente: Virgilio rimprovera a Dante di essersi dimenticato delle tre disposizioni aristoteliche, e di essere perciò caduto nell'errore grossolano. Ora a quale scopo nominare espressamente e l'incontinenza e la malizia e la bestialità, se quei mali abiti non avessero popolato il suo inferno? e non gli avessero fornito il sistema di classificazione? Ed i versi che seguono immediatamente non rinsaldano quest'ultima interpretazione? Virgilio vuole che il suo allievo si richiami a mente:

> come incontinenza
> Men Dio offende e men biasimo accatta;

ma di quali colpe l'incontinenza è meno biasimevole e meno offensiva?

Logicamente devesi intendere della malizia e della bestialità sopra nominate; e perchè si darà torto ai tanti dantisti che non vi scorgono una perifrasi, ma il criterio distributivo?

Se sfortunatamente fosse vera l'ipotesi, nulla potremmo dedurre di certo e di sicuro dal misero frammento, e le due versioni sarebbero egualmente rispettabili. Ma l'opera è intera, e ricorrendo agli espedienti che l'esegesi in siffatti casi suggerisce, si può dissipare ogni ombra di ambiguità e di incertezza. Si studi il passo nel contesto, e prima domandiamoci: il nerbo della risposta di Virgilio sta nella terzina:

Non ti rimembra di quelle parole
Con le quai la tua Etica pertratta
Le tre disposizion' che il Ciel non vuole,
Incontinenza, malizia e la matta
Bestialitade?

oppure è nell'altra mezza terzina che immediatamente segue:

e come incontinenza
Men Dio offende e men biasimo accatta?

A me pare si possa senza contestazioni dire che la prima terzina non è altro che una premessa che mette sulla buona strada della soluzione la mente distratta dell'Alighieri; mentre invece è la sentenza che segue poi che dà la chiave del dubbio e lo dissipa.

In lingua povera od in una buona prosa la risposta di Virgilio torna a questo: se ti ricordassi che nella tua *Etica,* là dove si discorre delle tre male disposizioni, si insegna che la malizia è più grave dell'incontinenza, non mi verresti innanzi con sìfatte corbellerie. Dalla quale osservazione deriva che il sostanziale nel discorso virgiliano non è l'enumerazione dei tre mali abiti, ma la sentenza che la segue; onde l'enumerazione poteva essere modificata a piacimento del poeta, senza che la dimostrazione ne patisse danno.

Ora, perchè si vorrà vedere enunciato il sistema penale dell' Inferno dantesco, in una proposizione buttata lì come una premessa? e non di un sillogismo formato a punta di logica, ma di una premessa poetica cui può darsi il valore di una perifrasi.

Ancora: in tutto il canto consacrato alla spiegazione della teoria penale non si parla più di bestialità, mentre tutto il discorso si aggira sulla malizia e sulla incontinenza; ed è presumibile che il poeta abbia inteso assegnare alla bestialità un posto fra i principii regolatori?

Da ultimo Dante è fortemente colpito dal vedere separate l'anime dannate in due grandi eserciti: non gli par giusto il diverso trattamento, ed improvvisa un dilemma — quanto puerile! — che va su a toccare la giustizia divina; e Virgilio ancora non parla che *di quelli che di fuor sostengon penitenza, e dei felli martellati dalla divina giustizia* entro Dite.

Dunque non corregge affatto la divisione in due schiere, messa fuori da Dante, la lascia correre, ed anzi col suo silenzio implicitamente la conferma e l' approva. È ovvio quindi il chiedersi: non è probabile che se Dante avesse voluto assegnare un posto speciale ai bestiali, avrebbe trovato modo di far correggere a Virgilio l'imperfetta divisione che avea posta? So che molti critici sostengono che la bestialità sia stata da Dante mescolata colla malizia, e vedremo quanto sia attendibile questa opinione, ma per essa non scema il valore delle osservazioni fatte.

Perchè sta sempre il fatto che il poeta in un canto nel quale con esattezza da filosofo scolastico *distingue il baratro e il popol ch' il possiede,* avrebbe press'a poco dimenticato una delle tre grandi sezioni in cui avrebbe diviso il suo regno doloroso.

Non si dirà quindi che è troppo arrischiata e priva di fondamento questa conclusione: è assai più probabile,

stando al contesto, che la famosa terzina del canto decimoprimo non sia altro che una perifrasi poetica del libro settimo dell' *Etica nicomachea.*

III.

Ma si approfondisca meglio l'argomento.

Dante ebbe per Aristotele più che stima un culto che ad altri potrà sembrare soverchio e quasi superstizioso.

Come Virgilio in poesia, così Aristotele in filosofia è il suo maestro, il suo autore. La Fisica e l'Etica dello Stagirita sono « la sua *Etica* e la sua *Fisica* »: i libri cioè che ha convertiti in succo e sangue, che sono quindi cosa sua. E nel *Convito* non esitò a dire che « in quella parte dove aperse la bocca la divina sentenzia di Aristotele da lasciare mi pare ogni altrui sentenzia » (1). È fuori di dubbio che questa stima che tocca la venerazione, influì certo a far ritenere che avesse fatto sua la divisione aristotelica delle tre male disposizioni; ma nessuno si è mai reso conto della sorte toccata alla famosa distinzione nel medio evo, e più principalmente nell'età di Dante?

Occorre appena dirlo, essa era pienamente conosciuta.

S. Tommaso aveva commentato l'*Etica* a Nicomaco valendosi della versione ora detta antica; aveva adottato la terminologia del non troppo esperto traduttore; onde per lui la ἀκρασία aristotelica suonava *incontinentia,* la κακία *malitia,* e la θηριότης *bestialitas;* e questi tre generi *rerum fugiendarum* per lui erano *habitus seu dispositiones.*

E Dante pure conobbe la divisione aristotelica, si valse delle denominazioni usate nella *versio antiqua,* e chiamò disposizioni gli *habitus,* come li aveva chiamati il filosofo di Aquino.

Ma se si conosceva la teoria delle tre disposizioni, ciò non vuol dire che la si ammettesse nella sua interezza.

(1) *Conv.*, IV, 17.

Aristotele anche da' suoi seguaci più fedeli e devoti non si adorava ciecamente, nè ad occhi chiusi erano stati accettati i frutti delle sue sottili, e, come le chiamavano, divine speculazioni; onde era stata liberamente e profondamente modificata anche la teoria delle tre disposizioni.

S. Bonaventura, per recare alcuni esempi, nel *Centiloquio* scrive: *Vulnera propter peccatum sunt quatuor.... infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscientia* (1).

E nell'operetta che è intitolata: *De tribus ternariis,* non solo enumera le quattro male disposizioni, cui torna a chiamare piaghe dell'anima; ma descrivendo *l'infirmitas* — che equivale all'*incontinentia* — cita la similitudine del paralitico usata già da Aristotele (2). Il che torna a dire che avendo pure sottocchio la teoria del grande filosofo, si teneva in diritto di modificarla, o meglio, come l'ape dai fiori, ne succhiava il bello, il buono.

Nè vale opporre che S. Bonaventura non se la intendeva troppo con Aristotele, e che simpatizzava per Platone.

S. Tommaso che, come si suol dire, battezzò e fece cristiano Aristotele, usa una libertà indubbiamente maggiore; chè anch'egli parla spesso come S. Bonaventura di quattro ferite dell'anima (3); alle volte però le riduce a tre sole, e sarebbero: l'*ignorantia,* l'*infirmitas,* e la *malitia;* ma sempre ne esclude la *bestialitas.*

Nè si tenne contento all'omissione, ma positivamente la rifiutò, e ne addusse, credo, la ragione in due passi della *Somma;* in uno dei quali dice che la *bestialità* differisce dalla *malizia* appena per un cotale eccesso (4); e nell'altro sostiene che le dilettazioni bestiali, di cui Aristotele di-

---

(1) Part. II, Tom. VI, p. 73. Ed. di Venezia del 1593.
(2) Op. cit., Vol. VI, pag. 281 — *Unde Aristoteles comparat incontinentem paralitico.*
(3) *Sum. Th.* Ia, IIae, q. 85, Art. III.
(4) *Sum.* IIa, II.ae q. 15. art. IX ad 2.um *Bestialitas differt a malitia per quemdam exessum circa eandem naturam et ideo adidem genus reduci potest*

scorre nel libro settimo dell'*Etica,* si possono ridurre *ad genus intemperantiae senundum quemdam excessum* (1).

Quindi senza addentrarci nelle ragioni che spinsero i teologi scolastici a questi rimaneggiamenti, egli è un fatto che ai tempi di Dante, insieme colla teoria dei tre mali abiti aristotelici, ne correvano confuse e mescolate altre, che o li riducevano a due, o li portavano a quattro. E da ciò quale conseguenza si può dedurre? questa per lo meno che non si debbano fare le meraviglie, come al sentire una novità ardita, se altri mette in dubbio che l'Alighieri siasi religiosamente attenuto alla triplice divisione aristotelica. Ma forse non è illogica nemmeno quest'altra: è verisimile, anzi è probabile che Dante abbia ritoccato la teoria aristotelica, come solevano fare i maestri di teologia e di filosofia più rispettati a' suoi giorni.

E per riannodare il ragionamento al punto vivo della questione, a chi nella terzina del canto decimoprimo vede una perifrasi poetica del libro settimo dell' *Etica* aristotelica, non si può rimproverare di fare commettere al poeta una irriverenza verso il grande filosofo greco.

IV.

Altri riflessi ci faranno conchiudere che non solo è probabile, ma che è certo che il poeta ha modificato liberamente la classificazione aristotelica dei mali *habitus* umani. Ai tempi di Dante non solo si era allargato e ristretto a piacere il numero delle disposizioni aristoteliche; ma se ne era profondamente mutato il significato; cosicchè della famosa triplice divisione rimaneva nell'uso pratico quasi appena il nome.

---

(1) *Sum Th.* II.a, II.ae., q. 142. Art. IV ad III.um.

Per Aristotele l' incontinenza ἀκρασία si oppone alla continenza ἐγκράτεια, ed è un abito di tal natura che lascia un guasto, un pervertimento nell'appetito, ma lascia sana e retta la ragione pratica.

Si pecca in altri termini di incontinenza, quando, avendo pure una giusta estimazione di ciò che deve farsi o fuggirsi, l' appetito trascina la volontà a fare il rovescio di quello che la ragione detta.

Il filosofo prosegue precisando l'oggetto dell' ἀκρασία; ma allo scopo nostro basta riferire la conclusione a cui giunge, ed è che propriamente l'incontinenza ha per oggetto le concupiscenze corporali, tuttavia, impropriamente ed in un senso più largo, abbraccia pure l'onore, il danaro, la vendetta; onde si ha anche l' incontinenza di superbia, l' incontinenza di avarizia, e l' incontinenza d' ira.

La malizia κακία si oppone, al dire del filosofo, alla virtù ἀρετή, e quando s'impossessa dell'uomo, ne guasta e perverte non solo l'appetito ma la ragione pratica; tanto che essa si abbandona alle cattive tendenze del senso, (1) senza esservi da esso allettata.

La θηριότης da ultimo si oppone alla virtù eroica — ἀρετή ἡρωική τις καὶ θεία — e di essa si fa reo l' uomo quando i suoi appetiti e la sua ragione pratica sono talmente pervertiti da abbassarlo al livello della bestia.

Mette conto notare come possa l'uomo cadere così basso secondo il filosofo; il che avviene in tre modi: o conversando con barbari che si regolano con leggi irragionevoli; o per certe malattie o gravi disgrazie, da cui si può essere colti, e per le quali si perde il bene dell'intelletto; o infine per un raffinamento grande di malizia.

Insegna ancora, e ciò va ben notato, che si ha una incontinenza bestiale (2) ed una malizia bestiale; e da ul-

(1) Lib. VII, Cap. I.
(2) Lib. VII, Cap. V.

timo che come raramente si trova nell'uomo la virtù eroica e divina, così anche la bestialità non è merce comune.

Questo il pensiero aristotelico: ed ora ecco che pensasse dell'*infirmitas,* della *malitia* e della *bestialitas* S. Tommaso; e mi limito a riferire le sue idee, sia perchè non ci erano in argomento dei dissensi tra scuola e scuola, e sia perchè le differenze che risulteranno dal confronto hanno un doppio valore, attese le sue simpatie per Aristotele.

Per S. Tommaso l'incontinenza o l'*infirmitas* come pure l'appella (1), appartiene al corpo, ma germoglia dall'animo che non resiste alle passioni ed agli appetiti; ed ancora a suo vedere l'incontinenza, parlando a rigore, sarebbe data dalla concupiscenza del tatto, ma prendendo la cosa con una tal larghezza, essa abbraccia le concupiscenze di onore, di ricchezze; e discorre egli pure di incontinenza d'ira che è meno turpe dell'altre incontinenze, ma che è peggiore, se si ha riguardo ai mali che ne derivano.

Come si vede, qui la simiglianza non potrebbe essere più perfetta, ma non si può dire lo stesso dell'altre due disposizioni.

La malizia « come disposizione non voluta dal cielo » la definisce: *electio interior mali* (2), ossia una elezione del male derivante dalla volontà inclinata al male, e non strappata ad essa da appetito di sorta.

E più chiaramente nella *Somma:* (3) *Malitia est causa peccati ex parte voluntatis,* e vuol dire che si pecca di malizia quando la volontà stessa è difettosa e disordinata.

---

(1) Credo opportuno recare questo passo di frate Egidio Colonna dal quale risulta non solo la equipollenza dei vocaboli « incontinentia et infirmitas »; ma anche l'origine del nome « infirmitas. »

« Omne ergo peccatum ex passione debent theologi vocare peccatum ex infirmitate vel ex originalis justitiae amissione, per quam facti sumus infirmi ».

In IIum Sent. Dist. 43 q. II. Art. I.

(2) De Malo. Art. 14 ad VIII.

(3) *Sum. Th.* II.a II.ae q. 78.

Donde è agevole rilevare la differenza che corre tra l'*incontinentia* e la *malitia:* la prima corrompe l'appetito ma non la volontà; l'altra è frutto di una così grande corruzione che sale ad intaccare e ferire la volontà stessa.

Ma non si deve precipitare alla conclusione, che il pensiero dell'Aquinate risponda esattamente al concetto aristotelico; perchè S. Tommaso accoglie pure un'altra definizione della *malitia* (1).

Commentando il passo di S. Paolo: *Eramus et nos aliquando..... servientes in desideriis variis, in malitia et invidia,* egli scrive: *Malitia est voluntas nocendi alteri: effectus enim denominatur a fine. Qui ergo intendit inferre malum dicitur malitiosus.*

S'imbatte ancora nella stessa voce, quando ha tra mano il passo della lettera di S. Pietro, che dice: *Deponentes igitur omnem malitiam et omnem dolum,* ecc.; ed anche qui chiosa: *Malitiam, idest, ut dicit Glossa, voluntatem nocendi aliis.* Da questi due passi è lecito dedurre che (2) ai tempi di Dante accanto alla definizione della malizia data da Aristotele ne correva un'altra ben differente.

Difatti ognuno vede appena che metta a confronto le due definizioni, che in quella ultimamente riportata se non si contradice al pensiero aristotelico, lo si restringe di molto.

---

(1) Non mi curai di cercare quando il concetto aristotelico delle tre disposizioni cominciò ad alterarsi. So che a Cicerone — e non è per sfoggiar erudizione che l'avverto — non garbava la traduzione diffusa a suoi giorni della ἀκρασία: per lui doveva tradursi non « malitia » ma « vitiositas »; perchè la « malitia », a suo modo di vedere, era una colpa speciale che definiva: *Versuta et fallax nocendi ratio.*

(2) Non sarà un fuor d'opera citare altri passi in cui la voce « malitia » assume il valore non aristotelico.

Cito S. Agostino « Malitia est nocendi amor, et cum quis malo delectatur alieno ».

Teofilo: « Malitia idem est quod improbitas, nequitia et nocendi cupido; inde enim homines mali vocantur quia alios verbis et factis lacessunt ».

E Nicola da Lira il *doctor planus et utilis* dei tempi di Dante « malitia praesertim est cupido vindictae in (Ep. S. Jacobi. Cap. II.)

E l'eruditissimo Cornelio Lapide scrisse che nella Bibbia quasi sempre la voce « malitia » assume tale significato.

Ogni colpa, insegnò Aristotele, che proceda da un pervertimento della volontà, forma la mala disposizione della malizia; ma no, si rispondeva da alcuni al medio evo; l'*habitus malitiae* abbraccia appena le colpe che derivano dalla volontà di nuocere altrui. Un'altra deduzione, e c'è il prezzo dell'opera a metterla in rilievo: questo ultimo concetto della malizia era largamente diffuso. La prova più evidente è, che essa era stata accolta dalla *Glossa;* ed ognun sa che la *Glossa Interlinearis* aveva una diffusione pari al suo valore intrinseco, ed alla sua concisa e laconica brevità.

Dunque si può conchiudere: ai tempi dell'Alighieri correvano della malizia due definizioni, una conforme all'aristotelica, ma l'altra affatto differente.

Del concetto di *bestialitas* poi era rimasto, direi quasi, più nulla; già si vide che concordemente era stata cancellata dal novero delle male disposizioni; ma non solo, nel linguaggio teologico morale, quel nome si era ridotto a significare il più vergognoso, ed il peggiore dei peccati carnali contro natura (1).

E restando sempre nel campo della morale, in un linguaggio non strettamente scientifico col nome di bestialità, bestiale, bestia, si designavano i tristi effetti della lussuria od il lussurioso. Mi piace riferire un brano di S. Bonaventura, dove pure si cita l'autorità di S. Bernardo:

« La lussuria è un disordine dell'anima, cosicchè chi ne è macchiato non deve chiamarsi animale ragionevole, ma animale bruto; perchè fa sì che la parte nostra inferiore che è comune alle bestie, ed è la sensualità, comandi alla superiore, ossia alla ragione. Onde S. Bernardo ebbe a dire, che nulla si ha di più bestiale dell'uomo, che essendo fornito di ragione, non ne usa ».

(1) *Sum. Th.* II.ª II.ae q. 154

E questi più chiaramente apre la sua mente nel *De Vita solitaria:* » Chi si ingolfa nei piaceri del senso così da vivere come se non avesse altra anima che la vegetativa e la sensitiva, è un' uomo animale » (1).

Nei quali due sensi invano si cerca traccia del concetto che della bestialità si era formato Aristotele; mentre qualcosa n'era rimasto in un altro significato che pure si annetteva all'elastica parola. Bestiale era detto nel linguaggio del dotto e del popolo, l'uomo di costumi crudeli, di animo efferato; onde S. Tommaso spiegando un passo di S. Paolo in cui ai Cretensi si dà del « *mendaces et malae bestiae* » avvicina la frase di S. Paolo al concetto aristotelico, e nella *Somma* asserisce che la sevizia appartiene al mal'abito della bestialità.

Ad ogni modo anche qui il concetto aristotelico della θηριότης si era più che dimezzato, onde si può scommettere che, all'infuori di qualche studioso di filosofia, nessuno prendesse questa voce nella più antica significazione.

V.

Ma poco gioverebbe aver provato che ai tempi del poeta si dissentiva in ciò da Aristotele. Il poeta non avrebbe potuto anche in questo fare parte da sè solo, e tentare di rimettere in corso i concetti aristotelici?

Conviene procedere quindi colle ricerche e vedere quali definizioni dei tre mali abiti abbia egli accettato.

---

(1) « Luxuria... deordinat quantum ad animam, ut jam non animal rationale, sed potius animal brutum debeat appellari; quod ad modum bestiae quod est inferius, scilicet sensualitas facit ut dominetur superiori scilicet rationi. Unde Bernardus; Bestialius nihil homine rationem habente et ratione non utente » *Serm. S. Bon.* Opera omnia. Tomo III, p. 164.

« Qui corporis sensibus et animae sensitivae servit, et pascit ac nutrit sensualitatem suam.... animalis homo est ».

Ed eccoci ad un punto dove la teoria dello spiegare Dante con Dante ha fatto cattiva prova. Vedremo più innanzi le strane conclusioni a cui giunsero coloro che vollero pescare nell'opere minori del poeta dilucidazioni del concetto delle tre male disposizioni espresso e colorito nel poema; noi, a cansare ogni pericolo, spiegheremo — come si promise — la Commedia colla Commedia.

E quanto all'incontinenza la cosa è liscia. Tutti ammettono — e come dubitarne? — che per Dante sono rei d'incontinenza

> quei della palude pingue
> Che mena il vento, e che batte la pioggia
> E che s'incontran con sì aspre lingue.

Il che vuol dire che Dante ritiene come incontinenti, i lussuriosi, i golosi, gli avari, e gli iracondi; ed in ciò si attiene, se non proprio appuntino, molto fedelmente ad Aristotele; ma non si dimentichi che neppure i dottori scolastici se ne erano dipartiti. E nemmeno riguardo al concetto della malizia, a me pare, ci possa esser luogo a dubbi. Non dice il poeta:

> D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
> Ingiuria è il fine?

E con questo non ci mette innanzi nei termini più netti e precisi l'idea che egli lega a quella voce variamente intesa?

Non la pensa però così il Palmieri (1). Egli osserva che « i maestri di morale, quelli ancora cui Dante venerava, non solevano così definire e descrivere il peccato di malizia, che fosse cioè quello che termina in un'ingiuria o che ha per fine l'ingiuria ».

E fattasi la difficoltà: dunque Dante non definisce

---

(1) *Comm. alla D. C.*, Introd. § XII — Ed. Prato.

bene la malizia? se la scioglie bravamente osservando che » Dante definì la malizia nel *Convito*, e che nel canto decimoprimo dell' Inferno suppone la definizione aristotelica già data nel *Convito*, e non si limita che ad accennare ad una sua nota o qualità ».

Ma è facile avvertire che la sottile distinzione del dotto teologo si fonda in parte sopra un supposto falso, ed in parte sopra una soverchia stima dell'Alighieri.

È un supposto falso che i maestri di morale non avessero dato della malizia la definizione adottata qui da Dante; ed è poi una stima soverchia per lui quella che fa ragionare in questo modo: una definizione non è troppo felice, quindi Dante non la diede certo; quindi altro dev'essere il suo pensiero.

No: chi legge il canto decimoprimo dell' Inferno senza idee preconcette, quando giunge alla terzina:

> D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
> Ingiuria è il fine,

non si impensierisce al vedersi innanzi una definizione o descrizione che non è aristotelica, ma conchiude tra sè e sè: il poeta per conto suo segue nell' Inferno il concetto della malizia che, uscito dalla penna di qualche padre della Chiesa, da S. Agostino forse, ebbe nel medio evo una diffusione abbastanza larga. E tutti gli spiriti maledetti che sono martellati dalla divina giustizia nei gironi, nelle bolgie e nella ghiaccia di Dite, sono per lui maliziosi non di stampo aristotelico, ma medievale.

Più spiegabili sono i dubbi e le discussioni sul concetto della *matta bestialitade.*

Fedele al proposito di non mettermi per ora in questioni, — come si può mai sottrarsi ad alcune che sono inevitabili? — cerco nella Commedia se mai il poeta menzioni il brutto peccato.

Vanni Fucci a Virgilio che gli domanda chi si sia, risponde:

« Vita bestial mi piacque, e non umana,
Sì come a mul ch'io fui. Son Vanni Fucci
Bestia, e Pistoia mi fu degna tana ».
Ed io al Duca: « Digli che non mucci,
E dimanda qual colpa quaggiù il pinse;
Ch'io il vidi uom di sangue e di corrucci ».
E il peccator, che intese, non s'infinse,
Ma drizzò verso me l'animo e il volto,
E di trista vergogna si dipinse;
Poi disse: « Più mi duol che tu m'hai côlto
Nella miseria, dove tu mi vedi,
Che quand'io fui dell'altra vita tolto.
Io non posso negar quel che tu chiedi.
In giù son messo tanto, perch'io fui
Ladro alla sacrestia de' belli arredi. (1).

Il Pascoli dopo aver recato questi versi grida meravigliato: « oh come non comprendere che la violenza è senza intelletto, cioè bestiale, e che *matta bestialitade* e violenza sono una cosa! ». Ma altri potrebbe farsi le meraviglie della sua non nuova conclusione; perchè anzitutto per ammettere che « l'essere uom di sangue e di corrucci » sia un tutt'uno col fare vita bestiale, bisogna supporre che Vanni Fucci sia sincero nella sua confessione e che spiatelli il suo peccato. Ma si sa che a lui cuoceva più che la morte, lo svelare le sue colpe, e quindi è ragionevole sospettare che si stia volontieri sulle generali; anzi Dante se ne accorge, e prega il suo Duca a metterlo alle strette: *Digli che non mucci!*

Dalla quale preghiera deriva anche che egli non era pago a quella prima confessione, che tra essa e quanto egli sapeva del Fucci, vedeva una tal quale incongruenza; e conseguentemente deriva che per lui il far vita bestiale non si identificava coll'essere *uom di sangue e corrucci.*

(1 *Inf.* XXIV. v. 124 e seg.

E poi come si argomenta dalla risposta cinicamente evasiva del reo, che egli si confessasse lordo di colpe che mettono radice nella mala disposizione della bestialità? In proposito si deve avvertire che a Dante è molto famigliare la parola *bestia, bestiale, bestialità,* e che la regala altrui volontieri, e che dà ad essa — lo si proverà — i sensi più svariati; e prenderebbe quindi un bell'abbaglio chi le annettesse sempre il valore filosofico morale datole da Aristotele.

È prescindendo da questa considerazione, la subdola confessione « del ladro alla sagrestia de' belli arredi », ammette un senso più naturale, e che balza fuori da sè stesso dall'antitesi con cui è formulata:

> Vita bestial mi piacque, e non umana,
> Sì come a mul ch'io fui. Son Vanni Fucci
> Bestia, e Pistoja mi fu degna tana.

Dunque al superbo non piacque la vita umana, ma la bestiale; e che importi far vita umana è spiegato nella nota terzina:

> Considerate la vostra semenza,
> Fatti non foste a viver come bruti
> Ma per seguir virtude e conoscenza;

dunque la bestialità non ha in questo passo il senso troppo ristretto intravisto dal Pascoli e da altri dantisti, ma comprende tutti gli atti cattivi che l'uomo commette buttandosi

> A seguir come bestie l'appetito.

E quanto si è lontani da Aristotele! Un'altra volta nella Commedia si accenna alla bestialità, ed è nel canto vigesimosesto del Purgatorio, dove si racconta la purificazione dell'anime che furono macchiate di lussuria.

Le poverette sono divise in due schiere, « sul cammino acceso » s'incontrano, si baciano una con una

> Senza restar, contente a breve festa;

e poi

Tosto che parton l'accoglienza amica,
Prima che il primo passo lì trascorra,
Sopragridar ciascuna s'affatica;
La nuova gente: « Soddoma e Gomorra ».
E l'altra: « nella vacca entra Pasife,
Perchè il torello a sua lussuria corra.

Dante domanda chi siano, e l'amico Guido Guinizelli soddisfa alla sua curiosità:

La gente che non vien con noi, offese
Di ciò, perchè già Cesar, trionfando,
« Regina » contra sè chiamar s'intese;
Però si parton « Soddoma » gridando,
Rimproverando a sè, com'hai udito,
Ed aiutan l'arsura vergognando.
Nostro peccato fu ermafrodito;
Ma perchè non servammo umana legge,
Seguendo come bestie l'appetito,
In obbrobrio di noi, per noi si legge,
Quando partiamci, il nome di colei,
Che s'imbestiò nell'imbestiate schegge (1).

I commentatori non sono troppo d'accordo nel determinare la natura del peccato di lussuria chiamato « ermafrodito », ed in obbrobrio del quale si ricorda l'infamia di colei

Che s'imbestiò nell'imbestiate schegge.

Non sono pochi quelli che vi vedono poeticamente indicata la bestialità secondo il concetto teologico medievale, quantunque i più recenti inchinino a vedervi un'allusione a tutti i peccati carnali contro natura. Tuttavia, comunque stia la cosa, nemmeno in questo passo la bestialità è presa nel significato aristotelico; anzi se non ha il valore teologico medievale e moderno, ha indubbiamente quello che prendeva nel linguaggio cristiano del medio evo.

Ed ora raccogliamo il frutto delle lunghe ricerche.

---

(1) *Purg.*, C. XXVI.

Dante nel definire le tre male disposizioni si avvicina più ai grandi filosofi del suo tempo che non ad Aristotele; perchè accetta le profonde modificazioni che il tempo o lo sviluppo del pensiero filosofico aveva portato in esse.

Ma se si ammette — come pensano tanti — che nella famosa terzina:

> Non ti rimembra di quelle parole,
> Con le quai la tua Etica pertratta
> Le tre disposizion' che il Ciel non vuole,
> Incontinenza, malizia e la matta
> Bestialitade?

sia fissato il criterio divisionale delle colpe e delle pene, non ne segue una contradizione aperta, chiarissima, inevitabile?

Il poeta avrebbe annunciato come criterio divisionale la teoria aristotelica, e poi l'avrebbe messa subito da un canto, per attenersi ad un'altra nuova, o perchè più comoda, o perchè più conosciuta e seguita a' suoi giorni. In termini diversi e più chiari, il poeta avrebbe promesso di dividere il suo Inferno secondo le tre disposizioni di cui pertratta l'*Etica* nicomachea, e poi nel fatto avrebbe dato ad esse un valore che nell'opera aristotelica non hanno, ma che vengono acquistando nel corso dei secoli. A questa contradizione non si può sfuggire, a meno che si dimostri che il concetto aristotelico delle tre disposizioni abbia attraversato intatto i secoli del medio evo; e si può scommettere che a ciò non si riesce nemmeno a furia di sofismi (1).

Ed eccoci finalmente alla conseguenza: conviene scegliere fra le due: o ammettere che la terzina predetta

---

(1) Per partito preso non discuto qui il senso che al vocabolo θηριότης dànno il Tommaseo, il Filalete, il D'Ovidio, il Poletto, il Palmieri, il Pascoli, e potrei continuare la litania; osservo soltanto, e lo dimostrerò, che, pure accettando la loro interpretazione Dante si sarebbe scostato dal concetto aristotelico; e quindi anche contro di essi ha valore questo dilemma.

sia l'enunciazione del sistema divisionale dantesco e far cadere il poeta in una contradizione grossolana, o dire che la tormentata terzina è una pura e semplice perifrasi del libro settimo dell'*Etica nicomachea.*

VI.

Un ultimo argomento. Dante non potè adottare il criterio delle tre disposizioni aristoteliche, perchè era troppo difficilmente conciliabile col criterio della maggiore o minore gravezza della colpa, che è il fondamento del sistema penale dell'Inferno.

Facciamo ad intenderci. La divisione delle tre male disposizioni è fondata sulla radice o sulla causa efficiente del peccato; in essa cioè, non si considera l'azione cattiva in sè e molto meno nelle sue conseguenze, ma si pone mente alla facoltà dell'uomo da cui direttamente emana.

Toglie ogni dubbio su questo, S. Tommaso che nella *Somma* (1), studiando le cause interne del peccato, considera dapprima l'*ignorantia,* causa di peccato da parte della ragione; poi l'*infirmitas,* ossia *l'incontinentia,* causa di peccato da parte dell'appetito sensitivo, ed infine la *malitia,* causa di peccato da parte della volontà.

E S. Bonaventura, spiegando le dodici divisioni dei peccati allora in uso tra i dotti, chiama la divisione tra i peccati *ex ignorantia, ex infirmitate et ex electione, divisio scecundum causam efficientem peccati* (2).

---

(1) *Sum. Th.* Ia IIae, q. 74. « Primo agetur de ignorantia, quae est causa ignorantiae ex parte rationis; secundo de infirmitate seu passione quae est causa peccati ex parte rationis; tertio de malitia quae est causa peccati ex parte voluntatis ».

(2) In IIum Sent. Dist. XXV.

Orbene questa divisione non è per sè stessa inconciliabile con una divisione dei peccati che ne misuri la gravezza; tanto è vero che S. Tommaso ha un articolo intitolato: *Ultrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati,* e, rigettate le difficoltà che con vezzo da scuola si propone, asserisce quasi in forma assiomatica: *Multiplicata causa, multiplicatur effectus, ergo si causa peccati maior fuerit, peccatum erit gravius* (1).

E si capisce, anche senza tanto pensarvi sopra, che un diverso grado di gravezza può trovarsi nel peccato anche per ragione della facoltà da cui deriva. Non pare ragionevole che sia più grave quell'azione che guasta le più nobili facoltà dell'uomo, o che produce nella stessa facoltà un maggior guasto, un più profondo pervertimento? Si può quindi mettere la questione in questi termini: sono più gravi, per ragione della causa efficiente, i peccati di incontinenza o quelli di malizia? e la risposta è tanto sicura quanto è facile.

Siccome le colpe di malizia corrompono appetito e volontà, saranno più gravi delle colpe d'incontinenza, che lasciano sana la più nobile facoltà umana. Ma se alla questione si aggiunge come termine di confronto anche la bestialità intesa all'aristotelica, ognuno vede che la risposta si viene complicando in modo da riescire, se non impossibile affatto, molto difficile. E se lo seppero i cultori di Dante che vollero trovare nell'Inferno un riparto speciale per i matti bestiali. Quanto tempo hanno speso a definire se il poeta abbia cacciato i bestiali all'ultime poste del male, o li abbia puniti sul limitare di Dite! (2).

---

(1) *Sum. Th.* Ia IIae, q. 75.

(2) Cfr. BARTOLI — *St. d. Lett. It.*, Vol. VI, pag. 82 e seg. dove si ha un cenno storico della discussione che è detta: « immeritevole di un lungo esame ».

E sono riusciti a nulla perchè in fondo al loro dibattito sta una questione teorica, che non si può risolvere senza ricorrere a distinzioni e sottodistinzioni. È cosa saputa difatti che, secondo Aristotele, si dà un incontinenza bestiale ed anche una malizia bestiale; epperò sarà più grave un atto d'incontinenza bestiale od un atto di semplice malizia? ed ancora un atto di semplice malizia sarà più grave di un atto di malizia bestiale?

I moralisti medievali si potevano trovare a tutto loro agio in tali sottigliezze; ma l'Alighieri come le avrebbe colorite in un poema, anche se in esso abbia profuso a larga mano della teologia e della filosofia?

Indubbiamente ne avrebbe patito la struttura materiale della cantica, che sarebbe parsa più simigliante ad un articolo d'un casista irto di distinzioni, che non alla fantasiosa concezione di un poeta.

Ma si sa che positivamente il poeta non si curò di conoscere qual grado di gravezza e di reità avessero le due specie di matta bestialitade, in confronto della malizia.

Dalla sua *Etica* egli impara *come incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta* » di quello che soglia fare la malizia, ed anche, se vuolsi, la bestialità; ma non impara nulla sugli altri lati della questione. Dice forse di aver appreso se sia maggiore o minore l'offesa contenuta nella malizia di quella racchiusa nella bestialità? oppure

---

Ed errava in questo; perchè se nell'Inferno si ha una schiera di bestiali, e se la disposizione delle colpe è regolata secondo la gravezza, Dante dovevasi pure rendere conto della colpevolezza della matta *bestialitade* in confronto della malizia e dell'incontinenza. Ed è per questo che, nonostante il parere del Bartoli, vi tornaronono sopra lo Zingarelli, il Fraccaroli, il Moore, il D' Ovidio; ma mi sembrano troppo esclusivisti, perchè tutti la giudicano recisamente o più rea o meno rea; mentre una buona distinzione accomoda tutto. Siccome la bestialità può essere d' incontinenza o di malizia, nè segue che la bestialità incontinente è meno grave della malizia — non si esce ancora dalla cerchia dell' incontinenza —; e viceversa la bestialità di malizia è piu grave della pura e semplice malizia, perchè ne è come un superlativo. La questione però diviene inutile, quando si escluda la bestialità dai principi distributivi.

se sia maggiore, o minore l'offesa della bestialità incontinente, di fronte alla semplice malizia?

E non è questo un indizio sicuro che egli ha semplificato il problema secondo l'esigenze della poesia? e che il suo Inferno non è seminato che di maliziosi e d'incontinenti?

Siccome ci misurò la gravezza dell'incontinenza e della malizia, non è logico attendersi qualche accenno anche sulla reità dell'altra cattiva disposizione? Èd è per questo che il silenzio del poeta ha un grande valore.

Ora a spremere il succo del lungo ragionare, od io sono vittima di una illusione, od è certo che nel canto decimoprimo dell' Inferno il poeta enumerò le tre disposizioni aristoteliche, per sfuggire la troppo prosastica citazione del libro settimo dell' *Etica nicomachea,* e che, come i filosofi del suo tempo, rimaneggiò la triplice classificazione cacciandone la bestialitá, e popolando il suo Inferno soltanto d' incontinenti e di maliziosi (1).

---

(1) Parrà curioso, ma è così: i sostenitori della sentenza opposta, o portano nessun argomento, o portano argomenti di impressione, di sentimento o di interpretazione intuitiva. Sentasi il D' Ovidio: « Il poeta richiama la triplice distinzione aristotelica con tanta deferenza e fiducia, e così senza riserve e con una formula così tassativa da tornare assurdo che di uno dei tre articoli della distinzione egli facesse getto ». Op. cit. pag. 259. — Ma tutta la fiducia e la deferenza, che spira dall' appello di Dante alla *sua Etica,* non distrugge che in esso vi siano come due parti una essenziale e l' altra accidentale. E' essenziale il principio etico: *incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta;* ed odorerebbe di assurdo che Dante non lo prendesse nella sua interezza come norma divisionale del suo Inferno. E' accidentale invece la circonlocuzione che designa il libro settimo della morale a Nicomaco, donde attinge il principio; e Dante doveva modellare su di essa la classificazione de' suoi dannati? E si potranno vedere degli assurdi nella sentenza che ritiene non avere il poeta preso come principii distributivi tutti gli elementi della perifrasi?

In altre parole. Che la deferenza e la fiducia si senta nel principio morale sanzionato dall' infallibile autorità del suo maestro in filosofia, passi pure; ma che si estenda alla citazione poetica del libro contenente il prezioso principio, mi pare soverchio. Mi sa di bigotteria filosofica, che non ammetto volontieri in Dante, se non dietro prova. Che poi « il richiamo sia fatto senza riserve ed in formula tassativa » non vale troppo; perchè se ciò si riferisce al principio morale, dice la piena convinzione che ne aveva il poeta; e se invece si riferisce alla perifrasi non può significare altro all' infuori della piena conoscenza che aveva della materia contenuta nel libro settimo. E si è ancora alla conclusione: non c'è motivo di vedere degli assurdi nel supporre che Dante abbia fatto getto di uno dei tre articoli della distinzione.

Ed eccoci ad un punto dove la teoria dello spiegare Dante con Dante ha fatto cattiva prova. Vedremo più innanzi le strane conclusioni a cui giunsero coloro che vollero pescare nell'opere minori del poeta dilucidazioni del concetto delle tre male disposizioni espresso e colorito nel poema; noi, a cansare ogni pericolo, spiegheremo — come si promise — la Commedia colla Commedia.

E quanto all'incontinenza la cosa è liscia. Tutti ammettono — e come dubitarne? — che per Dante sono rei d'incontinenza

> quei della palude pingue
> Che mena il vento, e che batte la pioggia
> E che s'incontran con sì aspre lingue.

Il che vuol dire che Dante ritiene come incontinenti, i lussuriosi, i golosi, gli avari, e gli iracondi; ed in ciò si attiene, se non proprio appuntino, molto fedelmente ad Aristotele; ma non si dimentichi che neppure i dottori scolastici se ne erano dipartiti. E nemmeno riguardo al concetto della malizia, a me pare, ci possa esser luogo a dubbi. Non dice il poeta:

> D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
> Ingiuria è il fine?

E con questo non ci mette innanzi nei termini più netti e precisi l'idea che egli lega a quella voce variamente intesa?

Non la pensa però così il Palmieri (1). Egli osserva che « i maestri di morale, quelli ancora cui Dante venerava, non solevano così definire e descrivere il peccato di malizia, che fosse cioè quello che termina in un'ingiuria o che ha per fine l'ingiuria ».

E fattasi la difficoltà: dunque Dante non definisce

(1) *Comm. alla D. C.*, Introd. § XII — Ed. Prato.

bene la malizia? se la scioglie bravamente osservando che » Dante definì la malizia nel *Convito*, e che nel canto decimoprimo dell' Inferno suppone la definizione aristotelica già data nel *Convito*, e non si limita che ad accennare ad una sua nota o qualità ».

Ma è facile avvertire che la sottile distinzione del dotto teologo si fonda in parte sopra un supposto falso, ed in parte sopra una soverchia stima dell'Alighieri.

È un supposto falso che i maestri di morale non avessero dato della malizia la definizione adottata qui da Dante; ed è poi una stima soverchia per lui quella che fa ragionare in questo modo: una definizione non è troppo felice, quindi Dante non la diede certo; quindi altro dev'essere il suo pensiero.

No: chi legge il canto decimoprimo dell' Inferno senza idee preconcette, quando giunge alla terzina:

> D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
> Ingiuria è il fine,

non si impensierisce al vedersi innanzi una definizione o descrizione che non è aristotelica, ma conchiude tra sè e sè: il poeta per conto suo segue nell' Inferno il concetto della malizia che, uscito dalla penna di qualche padre della Chiesa, da S. Agostino forse, ebbe nel medio evo una diffusione abbastanza larga. E tutti gli spiriti maledetti che sono martellati dalla divina giustizia nei gironi, nelle bolgie e nella ghiaccia di Dite, sono per lui maliziosi non di stampo aristotelico, ma medievale.

Più spiegabili sono i dubbi e le discussioni sul concetto della *matta bestialitade*.

Fedele al proposito di non mettermi per ora in questioni, — come si può mai sottrarsi ad alcune che sono inevitabili? — cerco nella Commedia se mai il poeta menzioni il brutto peccato.

Vanni Fucci a Virgilio che gli domanda chi si sia, risponde:

« Vita bestial mi piacque, e non umana,
Si come a mul ch'io fui. Son Vanni Fucci
Bestia, e Pistoia mi fu degna tana ».
Ed io al Duca: « Digli che non mucci,
E dimanda qual colpa quaggiù il pinse;
Ch'io il vidi uom di sangue e di corrucci ».
E il peccator, che intese, non s'infinse,
Ma drizzò verso me l'animo e il volto,
E di trista vergogna si dipinse;
Poi disse: « Più mi duol che tu m'hai côlto
Nella miseria, dove tu mi vedi,
Che quand'io fui dell'altra vita tolto.
Io non posso negar quel che tu chiedi.
In giù son messo tanto, perch'io fui
Ladro alla sacrestia de' belli arredi. (1).

Il Pascoli dopo aver recato questi versi grida meravigliato: « oh come non comprendere che la violenza è senza intelletto, cioè bestiale, e che *matta bestialitade* e violenza sono una cosa! ». Ma altri potrebbe farsi le meraviglie della sua non nuova conclusione; perchè anzitutto per ammettere che « l'essere uom di sangue e di corrucci » sia un tutt'uno col fare vita bestiale, bisogna supporre che Vanni Fucci sia sincero nella sua confessione e che spiatelli il suo peccato. Ma si sa che a lui cuoceva più che la morte, lo svelare le sue colpe, e quindi è ragionevole sospettare che si stia volontieri sulle generali; anzi Dante se ne accorge, e prega il suo Duca a metterlo alle strette: *Digli che non mucci!*

Dalla quale preghiera deriva anche che egli non era pago a quella prima confessione, che tra essa e quanto egli sapeva del Fucci, vedeva una tal quale incongruenza; e conseguentemente deriva che per lui il far vita bestiale non si identificava coll' essere *uom di sangue e corrucci.*

(1) *Inf.* XXIV, v. 124 e seg.

E poi come si argomenta dalla risposta cinicamente evasiva del reo, che egli si confessasse lordo di colpe che mettono radice nella mala disposizione della bestialità? In proposito si deve avvertire che a Dante è molto famigliare la parola *bestia, bestiale; bestialità,* e che la regala altrui volontieri, e che dà ad essa — lo si proverà — i sensi più svariati; e prenderebbe quindi un bell'abbaglio chi le annettesse sempre il valore filosofico morale datole da Aristotele.

È prescindendo da questa considerazione, la subdola confessione « del ladro alla sagrestia de' belli arredi », ammette un senso più naturale, e che balza fuori da sè stesso dall'antitesi con cui è formulata:

> Vita bestial mi piacque, e non umana,
> Sì come a mul ch'io fui. Son Vanni Fucci
> Bestia, e Pistoja mi fu degna tana.

Dunque al superbo non piacque la vita umana, ma la bestiale; e che importi far vita umana è spiegato nella nota terzina:

> Considerate la vostra semenza,
> Fatti non foste a viver come bruti
> Ma per seguir virtude e conoscenza;

dunque la bestialità non ha in questo passo il senso troppo ristretto intravisto dal Pascoli e da altri dantisti, ma comprende tutti gli atti cattivi che l' uomo commette buttandosi

> A seguir come bestie l'appetito.

E quanto si è lontani da Aristotele! Un'altra volta nella Commedia si accenna alla bestialità, ed è nel canto vigesimosesto del Purgatorio, dove si racconta la purificazione dell'anime che furono macchiate di lussuria.

Le poverette sono divise in due schiere, « sul cammino acceso » s'incontrano, si baciano una con una

> Senza restar, contente a breve festa;

e poi

Tosto che parton l'accoglienza amica,
Prima che il primo passo lì trascorra,
Sopragridar ciascuna s'affatica;
La nuova gente: « Soddoma e Gomorra ».
E l'altra: « nella vacca entra Pasife,
Perchè il torello a sua lussuria corra.

Dante domanda chi siano, e l'amico Guido Guinizelli soddisfa alla sua curiosità:

La gente che non vien con noi, offese
Di ciò, perchè già Cesar, trionfando,
« Regina » contra sè chiamar s'intese;
Però si parton « Soddoma » gridando,
Rimproverando a sè, com'hai udito,
Ed aiutan l'arsura vergognando.
Nostro peccato fu ermafrodito;
Ma perchè non servammo umana legge,
Seguendo come bestie l'appetito,
In obbrobrio di noi, per noi si legge,
Quando partiamci, il nome di colei,
Che s'imbestiò nell'imbestiate schegge (1).

I commentatori non sono troppo d'accordo nel determinare la natura del peccato di lussuria chiamato « ermafrodito », ed in obbrobrio del quale si ricorda l'infamia di colei

Che s'imbestiò nell'imbestiate schegge.

Non sono pochi quelli che vi vedono poeticamente indicata la bestialità secondo il concetto teologico medievale, quantunque i più recenti inchinino a vedervi un'allusione a tutti i peccati carnali contro natura. Tuttavia, comunque stia la cosa, nemmeno in questo passo la bestialità è presa nel significato aristotelico; anzi se non ha il valore teologico medievale e moderno, ha indubbiamente quello che prendeva nel linguaggio cristiano del medio evo.

Ed ora raccogliamo il frutto delle lunghe ricerche.

---

(1) *Purg.*, C. XXVI.

Dante nel definire le tre male disposizioni si avvicina più ai grandi filosofi del suo tempo che non ad Aristotele; perchè accetta le profonde modificazioni che il tempo o lo sviluppo del pensiero filosofico aveva portato in esse.

Ma se si ammette — come pensano tanti — che nella famosa terzina:

> Non ti rimembra di quelle parole,
> Con le quai la tua Etica pertratta
> Le tre disposizion' che il Ciel non vuole,
> Incontinenza, malizia e la matta
> Bestialitade?

sia fissato il criterio divisionale delle colpe e delle pene, non ne segue una contradizione aperta, chiarissima, inevitabile?

Il poeta avrebbe annunciato come criterio divisionale la teoria aristotelica, e poi l'avrebbe messa subito da un canto, per attenersi ad un'altra nuova, o perchè più comoda, o perchè più conosciuta e seguita a' suoi giorni. In termini diversi e più chiari, il poeta avrebbe promesso di dividere il suo Inferno secondo le tre disposizioni di cui pertratta l'*Etica* nicomachea, e poi nel fatto avrebbe dato ad esse un valore che nell'opera aristotelica non hanno, ma che vengono acquistando nel corso dei secoli. A questa contradizione non si può sfuggire, a meno che si dimostri che il concetto aristotelico delle tre disposizioni abbia attraversato intatto i secoli del medio evo; e si può scommettere che a ciò non si riesce nemmeno a furia di sofismi (1).

Ed eccoci finalmente alla conseguenza: conviene scegliere fra le due: o ammettere che la terzina predetta

---

(1) Per partito preso non discuto qui il senso che al vocabolo θηειότης dànno il Tommaseo, il Filalete, il D'Ovidio, il Poletto, il Palmieri, il Pascoli, e potrei continuare la litania; osservo soltanto, e lo dimostrerò, che, pure accettando la loro interpretazione Dante si sarebbe scostato dal concetto aristotelico; e quindi anche contro di essi ha valore questo dilemma.

per esprimermi meglio, non sono rei di una colpa che ora è figlia dell' incontinenza, ed ora della malizia? Posti i criterii distribuitivi di Dante, l' eresia logicamente doveva essere punita nel cerchio sesto.

Ma e l' Antinferno, il Limbo cioè e la funerea campagna dei neghittosi? Il vestibolo della reggia di Dite sarebbe stato costrutto in uno stile diverso? E nell' ipotesi quali motivi avrebbero indotto a ciò il poeta? Da qual principio teologico, filosofico o politico, sarebbe stato guidato?

Ci occuperemo più oltre delle sottili ed appariscenti rispondenze che si vogliono vedere tra i due stati delmondo infernale; e spero di poter mostrare che sono tanto più false quanto sono più ingegnosamente escogitate. L'Alighieri, già lo si vide, ci insegna che il suo sistema divisionale si estende appena all'anime giudicate da Minosse; di più nella Commedia non si trova la più lontana allusione al proposito di unire sotto una sola classificazione le due parti della città dolente. A priori quindi si può dire che le più belle armonie che altri vi potè scovare, si spezzano contro questo scoglio terribile: Dante non pensò a queste rispondenze; epperò esse non ci rendono il suo pensiero.

Non se ne inferisca che io voglia ammettere che l'Antinferno sia stato messo lì a caso dal poeta, e non sia stato disposto secondo un principio filosofico, teologico, od anche politico. Sarebbe un'anomalia, un grave sconcio in un poema architettato con tanta arte; mentre ciò sarebbe appena tollerabile nelle tante ed informi visioni dei mondi d'oltre tomba, che aprirono la via alla Commedia.

C'è un principio ordinatore, e quanto è facile a trovarsi da chi si porti ai tempi del poeta, e riviva in essi anche per poco! Una ricerca attorno alla quale si appassionavano tanto i teologi scolastici, era non solo l'origine, la durata, la natura del Limbo, ma anche la sua

ubicazione. Dove è situato il Limbo, si chiedevano tutti? e con bella armonia rispondevano: in una regione sotterranea e contigua all'Inferno. È assai probabile, scrive S. Bonaventura (1), che l'Inferno ed il Limbo, siano disposti come a scala, e siano da una medesima parte; e S. Tommaso con maggior sicurezza: il Limbo è sopra l'Inferno ed in un luogo ad esso attiguo (2).

Ora Dante, come è noto, lo mette: *nel primo cerchio che l'abisso cigne;* e c'è bisogno di cercare da quale ragione vi sia stato mosso? Il volersi attenere alla tradizione teologica non è ragione che spiega tutto, ed appaga pienamente? Io mi meraviglio come valenti interpreti e studiosi della Commedia non abbiano avvertita questa facilissima ragione, e siansi lambiccati il cervello a trovare riscontri con gli eretici, od a vedervi la punizione di colpe contrarie a non so qual virtù teologale.

Più ardua a spiegarsi è la concezione del riparto dei neghittosi stipati sulla funerea campagna che si allarga al di qua dell'Acheronte; riparto che, come disse graziosamente lo Scherillo, forma uno staterello anarchico, un'infernale repubblica di S. Marino.

Non è di certo la tradizione teologica che abbia suggerita l'idea di quel sobborgo infernale; chè anzi in questo il poeta se ne distacca con bella arditezza; onde al Tommaseo parve una fantasia non troppo teologica.

Può essere invece che siasi ispirato a visioni ed a leggende vive a suoi giorni; e si cita (3) difatti quella di S. Brandano come contenente dei germi bene sviluppati; ma ciò non basta a spiegare il perchè della strana ed

---

(1) Et bene potest esse, et satis probabile est quod gradatim se habeant sed tamen circa eandem partem. In IV^um *Sent. Dist.* XX.

(2) Limbus Patrum... est supra infernum.. licet sint contigui. In III^um *Sent. Dist.* XXII.

(3) GRAF, *Miti e Leggende.* Vol. II, pag. 82. SCHERILLO. *Alcuni Capitoli, ecc.* pag. 406.

umiliante condizione fatta all'immensa tratta di gente. Ci mette, credo, sul buon sentiero il De Sanctis, il quale osservò che « ivi la poesia è d'accordo con la tempra energica del gran poeta e de' suoi contemporanei; mentre ad essi, uomini di ferro, quegli esseri passivi ed insignificanti dovevano ispirare il più fiero dispregio ».

Ed il generoso disdegno non è probabile che abbia germogliata l'idea della suburra infernale? Ma forse ci ebbe la sua parte l'intendimento politico, che, come accenneremo più innanzi, non fu estraneo al disegno morale della Commedia. Se difatti per il suo intendimento politico relegò nella ghiaccia eterna i grandi traditori della patria, non pare conveniente che abbia posto sul limitare dell'Inferno i neghittosi, che, come parte degli angeli ribelli, « per sè foro » nulla cioè operarono in vantaggio della patria, ma poltrirono in una vita, cui male si adatta tal nome? A che dunque si sta a sottilizzare in distinzioni tra accidia della vita attiva e della contemplativa, tra accidia mortale e veniale, tra colpe di pensiero e di opera? Non si spiegerebbe così assai più facilmente, l'umiliante segregazione dei neghittosi dal gregge dei dannati?

Ma forse questa ipotesi lascia a desiderare, perchè alla costruzione morale del vestibolo dell'Inferno avrebbe presieduto un criterio non rigorosamente scientifico; e si avrebbe l'incongruenza di avere il vero Inferno disegnato a filo di ragione, e l'Antinferno invece ideato secondo sentimento. Ebbene al sentimento personale e politico si sposa anche una ragione filosofica. Ricordiamo una volta ancora che Dante pesò la gravezza del peccato, dalla facoltà umana più o meno nobile da cui deriva, ed insieme si ricordi che nella vasta campagna sono punite l'anime macchiate d'inazione colpevole.

Ora come si potevano giudicare alla stregua suddetta? Non nego che ad un filosofo sia possibile; chè anzi è facile,

perchè anche l'inazione colpevole mette le sue radici o negli appetiti sregolati, l'incontinenza, oppure nella volontà viziata la malizia; ma un poeta doveva per dare una giusta classificazione ricorrere a delle poco comode distinzioni.

E Dante ne fu forse trattenuto dal freno dell'arte; epperò come, per non mettersi in distinzioni, cacciò l'eresia — una colpa affine se si risguardi l'origine o la causa interna — sul limitare di Dite, che framezza la regione dell'incontinenza e della malizia; così si sbarazzò di questi vili, relegandoli su nella sucida campagna.

VIII.

A riposarci della lunga via, e per confortarci al pensiero di non aver camminato invano, abbozziamo il disegno della prima Cantica:

Antilimbo —			Rei di inazione	
Limbo —	Cerchio	I	Infedeli negativi	
Inferno	»	II	Lussuriosi	Incontinenza
	»	III	Golosi	
	»	IV	Avari-Prodighi	
	»	V	Iracondi	
	»	VI	Eresiarchi	Incontinenza e Malizia
	»	VII	Violenti	Malizia
	»	VIII	Frodolenti	
	»	XI		

Ma sotto l'incontinenza si schierano varie colpe: la malizia si divide in violenza e frode, poi il cerchio settimo ha dei gironi, l'ottavo delle bolgie, ed il nono, checchè sia della sua forma fisica, accoglie quattro gruppi di peccatori. Ora c'è una ragione premeditata in questi parziali ordinamenti, o sono gettati lì a caso? Nelle linee generali della struttura dell'Inferno ad un principio estetico si sposa un principio morale; ed è probabile che in questi particolari la bella armonia si rompa?

Senza di che man mano si discende giù nei cerchi infernali si trovano colpe gradualmente più gravi; ma anche i gironi, anche le bolgie ed anche le sezioni del ghiaccio digradano verso il centro della pena, e non vi risponderà un graduale aumento nella gravezza della colpa?

Non è dunque la voglia di cavillare, nè una capestreria qualunque, che abbia spinto i cultori di Dante a cercare il principio morale da cui si schiusero le varie suddivisioni del suo Inferno. E noi cominciamo dalle colpe che si raggruppano sotto l'incontinenza. Nei commenti teoteologici si fa colpa al poeta di aver ritenuta la lussuria un peccato più leggiero della gola, e della prodigalità, del quale addebito vedremo che si debba pensare, appena che si sia fissato il criterio adottato dal poeta per questa classificazione. Egli collocò nel secondo cerchio i lussuriosi, nel terzo i golosi, nel quarto gli avari ed i prodighi, e sotto tutti gli iracondi. Ora sull'orme di Aristotile, S. Tommaso dimostrò che: *Incontinentia irae est peior ratione mali accidentis, quam incontinentia concupiscentiae; sed ratione passionis est e converso* (1). Indubbiamente l'Alighieri tolse da questi concetti aristotelico-tomistici il suo principio divisionale.

Anch'egli non considera le colpe d'incontinenza *sub*

(1) *Sum. Th.* IIa IIae q. 156.

ratione passionis ossia sotto il punto di vista della *loro intrinseca reità ;* ma *sub ratione mali accidentis,* ossia sotto il punto di vista delle conseguenze tristi che ne derivano.

È per questo che il poeta stima l' ira più grave dell' altre colpe sorelle ; ed ebbe pur l' occhio ai mali aggiungentisi all' avarizia, alla gola, alla lussuria nel disporle nel modo tenuto. Infatti osservisi : sopra l'ira, la colpa incontinente dai filosofi giudicata la più rea, sta l'avarizia, la maladetta antica lupa; ed è noto di quanti danni la credesse origine il poeta. Viene poi la gola, e non si è mai posto mente al modo col quale nella Commedia è presentata ? Ciacco si svela al suo concittadino:

Voi cittadini mi chiamate Ciacco,
Per la dannosa colpa della gola,
Come tu vedi, alla pioggia mi fiacco;

e per il poeta non è una colpa bassa, vile, come quella che ha dell'animalesco, e come da tutti la si giudicava; ma è *dannosa.*

Nemmeno un' ombra di danno egli riconosce invece nella lussuria che è punita dalla bufera infernale. La lussuria dannosa è punita nel girone di Brunetto Latini, e nella bolgia di Giasone, di Taide, di Mirra; ma su nel cerchio secondo si paga il fio *dell' amor che a cor gentil ratto s' apprende, dell' amor che a nullo amato amar perdona,* e che mena ai dolorosi passi per la via di *dolci pensieri e di tanto desìo.*

Dal che deriva che il sottocriterio divisionale delle colpe d' incontinenza sarebbe dato dalla gravezza della colpa misurata dal danno che essa arreca (1). Manco il

(1) Si suol ritenere generalmente che il poeta abbia avuto riguardo invece alla maggiore o minore propensione che la natura umana ha per le varie colpe d'incontinenza, e che da essa abbia giudicata la reità. Così è massimo l' allettamento ai piaceri del senso, e quindi è più leggiera la colpa della lussuria: e meno forte l' inclinazione al soddisfacimento della gola, e più grave ne è quindi la colpa. In modo analogo si discorre dell'avarizia; ma nessuno se la sente di

dirlo, un tale criterio è tra quelli usitatissimi da teologi medioevali (1); e Dante su di esso ordina quasi tutta la città di Dite. Onde si può ammirare anche da questo l'armonia nell' ordinamento morale della prima cantica, mentre quì si ha come il triste preludio della diabolica sinfonia che echeggia per tutta la dolente città.

Non c'è bisogno di induzioni e di congetture per conoscere il motivo per il quale si collocò la frode sotto alla violenza, e conseguentemente si riconosce in quella maggiore reità che non in questa. Dice il poeta nel decimoprimo dell' Inferno:

> Ma perchè frode è dell'uom proprio male
> Più spiace a Dio: e però stan di sutto
> Gli frodolenti, e più dolor gli assale;

e vuol farci conoscere che egli ritiene più grave la frode della violenza, perchè a compiere quella, devesi abusare della facoltà che è propria ed esclusiva dell'uomo, la ragione; mentre a commettere violenza si abusa sì della ragione, ma anche di altre facoltà comuni all'animale. Onde evidentemente si ha una propaggine del criterio generale delle male disposizioni, o della causa efficiente del peccato: la frode guasta e perverte la parte più nobile dell'uomo, ed ecco perchè tra le colpe di malizia primeggia.

Procedendo ci incontriamo nei tre generi di violenti, disposti nei tre gironi del cerchio settimo, e come pure qui si scorge facilmente il criterio del maggior danno!

---

asserire che meno forte e viva di tutte le inclinazioni sia quella per l'ira. Donde ne viene che le colpe d'incontinenza sarebbero disposte con un criterio ibrido, tolto in parte dalla propensione al male ed in parte dal danno derivante dalla colpa. Ora è verisimile che per classificare quattro peccati il poeta abbia ricorso a due criteri? E quale classificazione ne sarebbe uscita? mentre ognuno sa che non regge quella divisione che abbia per base più di un criterio. E ci sarebbe pure da ridire sulla bontà intrinseca del principio divisionale, che per lo meno è molto soggettivo, essendo che la tendenza al male non è eguale in tutti gli uomini.

(1) *Sum. Th.* Ia IIae, q. 73, art. VIII.

Badisi però che esso, preso nella sua massima astrattezza, ammette troppe eccezioni, onde S. Tommaso credette opportuno spiegare come e quando, e perchè sia accettabile.

Trascrivo un brano della *Somma* che fa tutto per noi.

« Non devesi credere che il peccato si aggravi per il solo danno, che anzi per sè il peccato aumenta di gravezza per il disordine e lo sconvolgimento che esso porta con sè. Onde anche il danno stesso in fondo aumenta il peccato, in quanto accresce il perturbamento dell'ordine; da ciò deriva che quantunque il danno si verifichi sopratutto nei peccati contro il prossimo, questi peccati non sono i più gravi di tutti; perchè il perturbamento dell'ordine si trova sopratutto nelle colpe contro Dio ed in alcune colpe che sono contro sè stessi ».

E va innanzi spiegando come si possa dire « in certa guisa che si può recar danno a Dio ed a sè stessi » (1). Ora prendasi il cerchio settimo, le ragioni ordinatrici del quale, sono dal poeta chiaramente espresse nel canto decimoprimo:

De' violenti il primo cerchio è tutto,
Ma perchè si fa forza a tre persone,
In tre gironi è distinto e costrutto.
A Dio, a sè, al prossimo si puone
Far forza; dico in loro ed in lor cose
Come udirai con aperta ragione.
Morte per forza e ferute dogliose
Nel prossimo si dànno, e nel suo avere
Ruine, incendj e tollette dannose;
Onde omicide e ciascun che mal fiere,
Guastatori e predon' tutti tormenta
Lo giron primo per diverse schiere.
Puote uomo avere in sè man violenta
E ne' suoi beni; e però nel secondo
Giron convien che senza pro si penta.
Qualunque priva sè del vostro mondo,
Biscazza e fonde la sua facultade,
E piange là dove esser dee giocondo.

(1) *Sum. Th.* Ia, IIae, q. 73, art. VIII.

Puossi far forza nella Deitade
Col cor negando e bestemmiando quella,
E spregiando natura e sua bontade:
E però lo minor giron suggella
Dal segno suo e Soddoma e Caorsa
E chi, spregiando Dio, col cor favella (1).

Nella poetica descrizione del cerchio settimo si colorisce appuntino la teoria qui esposta; e non è in perfetta armonia coll'articolo della *Somma*? Ivi si insegna che il danno cagionato dalla colpa va misurato dal maggiore o minore perturbamento dell'ordine della legge naturale o divina, e che tale disordine è massimo nelie colpe contro Dio, minore in quelle contro se stessi, e men grave ancora in quelle contro il prossimo; e Dante nel giron primo tormenta, divisi in diverse schiere, quei che fanno violenza al prossimo, nel secondo senza pro si pente chi ha in sè man violenta, ed il più basso girone suggella

Del segno suo e Soddoma e Caorsa
E chi, spregiando Dio, col cor favella.

Ed ora profondiamoci nelle valle d'abisso, dove sono punite due sorta di frode: l'una usata dall'uomo contro chi *in lui fida,* l'altra: *in quegli che fidanza non imborsa.*

Il poeta stesso rende ragione della diversa gravità, e quindi parrebbe che non ci dovrebbe essere nemmeno luogo a dubbi sulla natura del sottocriterio (2). Questo modo di retro, egli scrive — è la frode usata contro chi fidanza non imborsa —.

Questo modo di retro par che uccida
Pur lo vincol d'amor, che fa natura;

(1) *Inf.,* C. XI. v. 28-51.

(2) Il Filomusi-Guelfi sostiene che il criterio adoperato sia stato desunto dalla qualità delle persone contro le quali si pecca.

Ma pure ammettendo che fosse un criterio in uso, e concedendo anche che il poeta parli di frodi usate a danno di « chi si fida e di chi fidanza non imborsa », sta sempre però che la ragione della diversa colpevolezza da lui esplicitamente addotta è l'uccisione dei vincoli dell'amore e l'oblio dell'amore che cementano l'umano consorzio.

e per l'altro modo — è la frode usata a danno di chi si fida —

> Per l'altro modo quell'amor s'oblia
> Che fa natura, e quel ch'è poi aggiunto
> Di che la fede spezial si cria.

Ora chi non vede che la ragione ultima della diversa gravità delle due frodi sta nel diverso perturbamento dell'ordine da esse causato? L'una uccide *pur lo vincol di natura,* perturba cioè la legge generale di amore fissata dalla natura; l'altra ha indole più malvagia, e produce un più grave disordine, rompendo anche *la fede spezial,* ossia le leggi speciali che il sangue, i giuramenti, le sante tradizioni hanno sancito e rese sacre. Avviene anche qui come tra i peccati di violenza, dove maggiore è il disordine dei peccati contro Dio e contro sè stessi, che non quello dei peccati contro il prossimo, perchè più sacro è il diritto violato.

E si passi all'ordinamento delle varie maniere di frode, e prima di quelle punite nelle bolgie. Confesso che mi affaticai attorno non poco, e che le conclusioni positive a cui venni — quando le negative avessero nessun valore — non rimunerano certo il tempo speso. Si è osservato che il poeta nel canto decimoprimo dove enumera le varie specie di frode, che punirà nelle bolgie, non tiene lo stesso ordine seguito nell'attuazione del disegno. Giustissima osservazione, dalla quale però si trassero conseguenze più che arrischiate, false! Io per me, mi limito a notare che il lungo elenco degli infelici abitanti si chiude colla terzina:

> Ipocrisia, lusinghe e chi affattura
> Falsità, ladroneccio, e simonia
> Ruffian, baratti, e simile lordura,

dove c'è un'intonazione di tanto sprezzo che fa germogliare il sospetto che Dante non abbia voluto pesare la gravezza delle singole frodi. Sui fraudolenti non lancia come sui neghittosi il

Non ragioniam di lor, ma guarda e passa;

mostra però di sentire quasi un ribrezzo che gli vieta di fermarsi a lungo fra tanta lordura. Ma si possono fondare più sul sodo i sospetti, ed i dubbi tanto che rasentano la certezza. Si prendano i dieci generi di frode colpiti dall'Alighieri, e poi si provi a disporli gradualmente secondo la gravezza. Non oserei dire che sia opera disperata: un filosofo armato di tutte le sue sottigliezze potrebbe forse riuscirvi; — mi sarebbe però caro vederne uno alla prova — ma un poeta non lo credo, senza almeno che vi sacrifichi l' estetica.

Ed è addirittura un assurdo, un'ipotesi stranissima il ritenere che Dante se la sia cavata mettendo tra quella lordura di frodi un tal qual'ordine più appariscente che reale? Ed una parvenza di ordine abbaglia la mente a tutta prima a chi vi pensa sopra. L'ordine delle bolgie e delle frodi è il seguente:

I° Seduttori	IV° Indovini	VII° Ladri
II° Adulatori	V° Barattieri	VIII° Mali consiglieri
III° Simoniaci	VI° Ipocriti	IX° Seminatori di scismi
		X° Falsari

E nella terza, sesta e nona non par di vedere una frode religiosa? la simonia, lo scisma e l'ipocrisia sono colpe che offendono la religione. E nella seconda nella quinta e nell'ottava non pare punita una frode politica? l' adulazione, la baratteria, ed i cattivi consigli non sono frodi che si consumano per lo più nelle corti dei re, e nei palazzi delle signorie? Hanno un indole più spiccatamente privata le frodi della prima della quarta e della settima bolgia: la seduzione, la magia, il furto. Nella decima bolgia poi si ha la massima delle frodi semplici, si ha l' atto frodolento più nero, perchè a compierlo bisogna

ricorrere ad una menzogna somma che distrugge la verità, la dote più essenziale di ogni atto: il falso insomma.

Quando piacesse questa divisione, l'Alighieri nella disposizione morale delle bolgie avrebbe seguito ancora il criterio del maggiore o minor danno portato dalle colpe: danno che secondo la teoria tomistica andrebbe misurato dal pervertimento dell'ordine naturale e divino che è la norma suprema della moralità.

Ma zoppica un po' troppo questa classificazione. È vero infatti astrattamente che la simonia, l' ipocrisia e lo scisma sono peccati d'indole religiosa, ma nella Commedia allo scisma si dà carattere non soltanto religioso: Bertram dal Bormio p. es. seminò scismi non religiosi ma politici e così chi scorra le bolgie trova facilmente che nè tutti gli adulatori ed i mali consiglieri sono peccatori politici, ne che tutti i seduttori, gl' indovini, i ladri sono peccatori privati.

Vanni Fucci *il ladro de' belli arredi alla sacristia* parebbe reo di una colpa religiosa — sarebbe un sacrilego a parlare propriamente — più che reo di colpa privata ovvero politica; ed Euripilo si dipinge come un peccatore politico, dicendosi di lui che diede

> il punto con Calcante
> In Aulide a tagliar la prima fune.

Nè sono tutte qui le difficoltà e le incongruenze.

> Malebolge in ver la porta
> Del bassissimo pozzo tutto pende;

e, posto il principio distributivo del poeta, qui si ha un indizio sicuro che tra le colpe in esse punite ci deve essere un graduale aumento di gravezza.

Ora la teoria del maggiore o minore danno riesce bensì a stabilire il grado di crescente colpevolezza nei singoli ternarii di vizii, in cui si può dividere la scala

delle frodi; ma non può coordinare secondo la gravezza i ternarii fissati. Perchè il simoniaco reo di frode religiosa sta sopra all'indovino, che paga il fio d'una frode privata? e similmente perchè l'ipocrita non sta sotto al ladro?

A questo scoglio la graduatoria suesposta s'infrange, come vedremo, rompono tutte l'altre ipotesi, non esclusa quella tanto lodata, ed è ingegnosissima, del Fraccaroli.

Quindi io mi riconfermo nel credere che in Malebolge siano venute ad un accordo la rigida esposizione filosofica e l'estetica; e che le ragioni di quella siano state sacrificate in parte in omaggio di questa.

IX.

Ed eccoci

al tristo buco
Sovra 'l qual pontan tutte l'altre roccie.

Ivi nelle quattro note sezioni s'incontrano le quattro note schiere di traditori; nella Caina stanno immersi nel ghiaccio fino a mezza persona, nell'Antenora fino alle spalle, nella Tolomea hanno libera appena la faccia, e nella Giudecca sono tutti fasciati di ghiaccio; ora se aumenta la pena, deve aumentare la colpa man mano che si digrada al centro della malizia; e quindi è naturale il chiedersi a quale principio etico siasi anche qui appigliato il poeta.

Alla prima lettura si è tentati o di negare che la graduatoria delle colpe sia in armonia colla graduatoria delle pene; o di far carico al poeta di qualche capriccio non facilmente giustificabile. Non è forse più nera la colpa di chi tradisce il proprio sangue, che non quella dei traditori della patria, dell'amicizia, della società universale?

È più sacro il legame della famiglia, e chi lo spezza è doppiamente reo. Se però si bada che il poeta si è inspirato, in questa classificazione, al criterio del maggiore o minor danno che accresce o diminuisce la reità della colpa, tutte le difficoltà dileguano affatto. Chi tradisce la famiglia reca un danno a poche persone; ed il maggior male, che è il perturbamento della pace universale, in questa colpa ci ha quasi nulla a vedere. Senza confronto più numerose sono le persone danneggiate dal traditore della patria, quantunque ai tempi del poeta i confini della patria fossero segnati spesse volte dalla fossa o dal muro che cingeva la sua terra nativa. Anche questa colpa, turbava sì la pace universale, ma leggermente; perchè che cosa era il comune, la propria terra di fronte alla vagheggiata monarchia universale, il palladio della pace, della sicurezza e della felicità terrena?

L'amicizia lega ed unisce non solo persone che hanno medesimezza di sangue e di patria; essa non è limitata dalla famiglia, da una fossa, o da un muro; ma spazia più liberamente, perchè i suoi vincoli non conoscono confine. L'amicizia dunque nella grande famiglia umana rappresentava al poeta un'unità più forte che non la famiglia e la patria; e la vagheggiata monarchia universale contava più sull'amicizia che non sulle piccole patrie e sulle famiglie. Ora chi spezzava il vincolo di essa turbava assai di più la tranquillità, la pace sociale; osteggiava più fortemente l'attuazione del grande disegno della Monarchia universale che doveva essere la salvezza della umanità. Di qui la violazione dell'amicizia, se intrinsecamente era un male più leggero del tradimento del proprio sangue e della propria patria, per ragione delle conseguenze era una colpa assai più grave. Ed a l'ultima posta del dolore chi doveva trovarsi se non colui che tradì quei grandi che avevano sommamente giovato all'intera società, sia por-

Ma sotto l'incontinenza si schierano varie colpe: la malizia si divide in violenza e frode, poi il cerchio settimo ha dei gironi, l'ottavo delle bolgie, ed il nono, checchè sia della sua forma fisica, accoglie quattro gruppi di peccatori. Ora c'è una ragione premeditata in questi parziali ordinamenti, o sono gettati lì a caso? Nelle linee generali della struttura dell'Inferno ad un principio estetico si sposa un principio morale; ed è probabile che in questi particolari la bella armonia si rompa?

Senza di che man mano si discende giù nei cerchi infernali si trovano colpe gradualmente più gravi; ma anche i gironi, anche le bolgie ed anche le sezioni del ghiaccio digradano verso il centro della pena, e non vi risponderà un graduale aumento nella gravezza della colpa?

Non è dunque la voglia di cavillare, nè una capestreria qualunque, che abbia spinto i cultori di Dante a cercare il principio morale da cui si schiusero le varie suddivisioni del suo Inferno. E noi cominciamo dalle colpe che si raggruppano sotto l'incontinenza. Nei commenti teoteologici si fa colpa al poeta di aver ritenuta la lussuria un peccato più leggiero della gola, e della prodigalità, del quale addebito vedremo che si debba pensare, appena che si sia fissato il criterio adottato dal poeta per questa classificazione. Egli collocò nel secondo cerchio i lussuriosi, nel terzo i golosi, nel quarto gli avari ed i prodighi, e sotto tutti gli iracondi. Ora sull'orme di Aristotile, S. Tommaso dimostrò che: *Incontinentia irae est peior ratione mali accidentis, quam incontinentia concupiscentiae; sed ratione passionis est e converso* (1). Indubbiamente l'Alighieri tolse da questi concetti aristotelico-tomistici il suo principio divisionale.

Anch'egli non considera le colpe d'incontinenza *sub*

(1) *Sum. Th.* IIª IIae q. 156.

ratione passionis ossia sotto il punto di vista della *loro intrinseca reità ;* ma *sub ratione mali accidentis,* ossia sotto il punto di vista delle conseguenze tristi che ne derivano.

È per questo che il poeta stima l'ira più grave dell'altre colpe sorelle; ed ebbe pur l'occhio ai mali aggiungentisi all'avarizia, alla gola, alla lussuria nel disporle nel modo tenuto. Infatti osservisi: sopra l'ira, la colpa incontinente dai filosofi giudicata la più rea, sta l'avarizia, la maladetta antica lupa; ed è noto di quanti danni la credesse origine il poeta. Viene poi la gola, e non si è mai posto mente al modo col quale nella Commedia è presentata? Ciacco si svela al suo concittadino:

> Voi cittadini mi chiamate Ciacco,
> Per la dannosa colpa della gola,
> Come tu vedi, alla pioggia mi fiacco;

e per il poeta non è una colpa bassa, vile, come quella che ha dell'animalesco, e come da tutti la si giudicava; ma è *dannosa.*

Nemmeno un'ombra di danno egli riconosce invece nella lussuria che è punita dalla bufera infernale. La lussuria dannosa è punita nel girone di Brunetto Latini, e nella bolgia di Giasone, di Taide, di Mirra; ma su nel cerchio secondo si paga il fio *dell'amor che a cor gentil ratto s'apprende, dell'amor che a nullo amato amar perdona,* e che mena ai dolorosi passi per la via di *dolci pensieri e di tanto desìo.*

Dal che deriva che il sottocriterio divisionale delle colpe d'incontinenza sarebbe dato dalla gravezza della colpa misurata dal danno che essa arreca (1). Manco il

(1) Si suol ritenere generalmente che il poeta abbia avuto riguardo invece alla maggiore o minore propensione che la natura umana ha per le varie colpe d'incontinenza, e che da essa abbia giudicata la reità. Così è massimo l'allettamento ai piaceri del senso, e quindi è più leggiera la colpa della lussuria: e meno forte l'inclinazione al soddisfacimento della gola, e più grave ne è quindi la colpa. In modo analogo si discorre dell'avarizia; ma nessuno se la sente di

		Peccatori		**Sottocriteri e**
Antinferno	Campagna acherontea	- Rei d'inazione		
	Cerchio I.°	Limbo - Infedeli negativi		
Inferno	Cerchio II.°	Lussuriosi d'incontinenza	Del maggiore o minor danno *ratione mali accidentis*	
	» III.°	Golosi »		
	» IV.°	Avari-prod. »		
	» V.°	Iracondi »		
	Cerchio VI.°	Eretici		
	Cerchio VII° Violenti	Girone 1.° — contro il prossimo	Del maggior o minor danno misurato dal perturbamento dell'ordine morale	
		» 2.° — contro se stessi		
		» 3.° — contro Dio		
	Cerchio VIII° Frodolenti	Bolgia 1.ª — Seduttori	Non si ha una graduatoria compiuta, si è forse abbozzata quella dell' *obiectum peccati*	
		» 2.ª — Adulatori		
		» 3.ª — Simoniaci		
		» 4.ª — Divinatori		
		» 5.ª — Barattieri		
		» 6.ª — Ipocriti		
		» 7.ª — Ladri		
		» 8.ª — Consig. Frod.		
		» 9.ª — Scandal. scim.		
		» 10.ª — Falsari alchim.		
	Cerchio IX° Frodolenti	1.ª — Caina	Del maggiore o minor danno misurato dal perturbamento dell'ordine sociale	
		2.ª — Antenora		
		3.ª — Tolomea		
		4.ª — Giudecca		

Criterio generale di distribuzione

Della causa materiale del peccato o dell'*obiectum peccati*

(Una propaggine del criterio generale)
Della *causa interna efficiens peccati*

Malizia

Incontinenza e Malizia

Incontinenza

Criterio delle disposizion che il Ciel non vuole o della *causa interna et efficiens peccati*

X.

Il disegno non è ingegnosamente tracciato come gli altri che sono più o meno largamente accettati, nè mostra tra le parti della prima Cantica tante e così sottili ed abbaglianti armonie. Ha però sugli altri l'indiscutibile vantaggio di essere fedelissimo alla lettera della Commedia; ed anzi di essere stato messo insieme quasi interamente colle esplicite asserzioni del poeta, il che mi pare un buon argomento per conchiudere: sarà meno bello, sarà meno artificiosamente ideato, ma rispecchia più fedelmente il pensiero del poeta, ed ha maggiori diritti di vantarsi o di pretenderla ad essere l'ordinamento inteso ed attuato da lui. Ma va messo in rilievo il valore di questo argomento. Dante, ci indica nella maniera più netta e precisa la specie del peccato punito in ogni cerchio non solo, ma in ogni girone, in ogni bolgia: ci fa la presentazione di ogni schiera, di ogni gruppo di peccatori (1), e con qual diritto si può credere e pensare che vi abbia punito peccati e peccatori diversi da quelli da lui nominatamente indicati?

---

(1) Vedasi l'elegante e convincente dimostrazione del D'Ovidio — *Studi sulla D. C.* — *Dante e la magìa* pag. 113-146 — Contro di essa fa delle riserve il Casini: « Veramente la proclamazione esplicita del peccato manca per i suicidi, i dissipatori e gli usurai, ed in altri casi Dante lo viene a conoscere per facilissime argomentazioni ». (*Bull. d. Soc. Dant.* Vol. IX., Fasc. III., pag. 61); ma non valgono a mettere in dubbio la tesi del D'Ovidio. Le mancate presentazioni categoriche avvengono nelle bolgie e nei gironi; ma quei peccati e quei peccatori erano già stati ad uno ad uno esplicitamente annunziati nel canto decimoprimo dell'*Inferno*. Dove anzi Virgilio aveva detto:

Ma perche poi ti basti pur la vista
Intendi come e perche vi son costretti;

e per conseguenza una *proclamazione esplicita* negli ultimi tre cerchi sarebbe stata una ripetizione se non viziosa, inutile. La dichiarazione esplicita d'ogni peccato fatta sia singolarmente, sia collettivamente non può negarsi nella Commedia; ed è un forte argomento questo per isfollare lo Stige, e lasciarvi a dilaniarsi a loro agio i soli iracondi, come per cacciare altri peccati da sedi usurpate.

Per esempio: nel Limbo, al dire del poeta, stanno *l'anime che non ebber battesmo, o non adorar debitamente Iddio* perchè vi si andrà a fiutare l'accidia della vita contemplativa? Nella palude dello Stige stanno *l'anime cui vinse l'ira;* e perchè vi si vorrà vedere oltre agli iracondi e i superbi e gli invidiosi, od anche solo i neghittosi? Così ancora con qual diritto si diranno bestiali i violenti, invidiosi i frodolenti, superbi i giganti?

So che i valenti dantisti che hanno fatto questi scambi o sostituzioni si fanno forti di allusioni, di raffronti che pazientemente raccolsero nel poema; so che sopratutto mostrano, o credono poter mostrare che il peccato sostituito ha coll'altro tanti punti di somiglianza e che si equivale; onde la sostituzione è lecita, come è lecito lo scambio fra due diverse formole matematiche di egual valore.

So che portano altre ragioni... e le prenderemo ad esame; ma tuttavia sta il fatto che essi per costrurre il loro edificio hanno dovuto più o meno forzare e stiracchiare il senso di questo e di quel passo del poema; e sopratutto hanno dovuto passarsi affatto delle esplicite dichiarazioni del poeta, o quel che è peggio, sofisticarvi su.

È regola fondamentale d'esegesi che bisogna far grandissimo conto delle dichiarazioni esplicite d'un autore; e questa savissima norma come si rispetta nell'altrui teorie? e si noti che nel caso nostro questa norma acquista un valore cento volte più grande. Chi ha qualche conoscenza dei trattati medievali sui vizi e sulle virtù, saprà quanto sia versipelle e proteiforme la natura del peccato, e quanto siano intricati e misteriosi i legami reciproci della numerosa e confusa famiglia. Do un esempio, non una prova, che mi ruberebbe troppo tempo e spazio, e sarebbe per giunta inutile.

Il peccato di Adamo è indubbiamente tra i più facili ad essere definiti e chiamati col proprio nome specifico:

Non ragioniam di lor, ma guarda e passa;

mostra però di sentire quasi un ribrezzo che gli vieta di fermarsi a lungo fra tanta lordura. Ma si possono fondare più sul sodo i sospetti, ed i dubbi tanto che rasentano la certezza. Si prendano i dieci generi di frode colpiti dall'Alighieri, e poi si provi a disporli gradualmente secondo la gravezza. Non oserei dire che sia opera disperata: un filosofo armato di tutte le sue sottigliezze potrebbe forse riuscirvi; — mi sarebbe però caro vederne uno alla prova — ma un poeta non lo credo, senza almeno che vi sacrifichi l' estetica.

Ed è addirittura un assurdo, un'ipotesi stranissima il ritenere che Dante se la sia cavata mettendo tra quella lordura di frodi un tal qual'ordine più appariscente che reale? Ed una parvenza di ordine abbaglia la mente a tutta prima a chi vi pensa sopra. L'ordine delle bolgie e delle frodi è il seguente:

I° Seduttori	IV° Indovini	VII° Ladri
II° Adulatori	V° Barattieri	VIII° Mali consiglieri
III° Simoniaci	VI° Ipocriti	IX° Seminatori di scismi
		X° Falsari

E nella terza, sesta e nona non par di vedere una frode religiosa? la simonia, lo scisma e l'ipocrisia sono colpe che offendono la religione. E nella seconda nella quinta e nell'ottava non pare punita una frode politica? l' adulazione, la baratteria, ed i cattivi consigli non sono frodi che si consumano per lo più nelle corti dei re, e nei palazzi delle signorie? Hanno un indole più spiccatamente privata le frodi della prima della quarta e della settima bolgia: la seduzione, la magia, il furto. Nella decima bolgia poi si ha la massima delle frodi semplici, si ha l' atto frodolento più nero, perchè a compierlo bisogna

ricorrere ad una menzogna somma che distrugge la verità, la dote più essenziale di ogni atto: il falso insomma.

Quando piacesse questa divisione, l'Alighieri nella disposizione morale delle bolgie avrebbe seguito ancora il criterio del maggiore o minor danno portato dalle colpe: danno che secondo la teoria tomistica andrebbe misurato dal pervertimento dell'ordine naturale e divino che è la norma suprema della moralità.

Ma zoppica un po' troppo questa classificazione. È vero infatti astrattamente che la simonia, l' ipocrisia e lo scisma sono peccati d'indole religiosa, ma nella Commedia allo scisma si dà carattere non soltanto religioso: Bertram dal Bormio p. es. seminò scismi non religiosi ma politici e così chi scorra le bolgie trova facilmente che nè tutti gli adulatori ed i mali consiglieri sono peccatori politici, ne che tutti i seduttori, gl' indovini, i ladri sono peccatori privati.

Vanni Fucci *il ladro de' belli arredi alla sacristia* parebbe reo di una colpa religiosa — sarebbe un sacrilego a parlare propriamente — più che reo di colpa privata ovvero politica; ed Euripilo si dipinge come un peccatore politico, dicendosi di lui che diede

> il punto con Calcante
> In Aulide a tagliar la prima fune.

Nè sono tutte qui le difficoltà e le incongruenze.

> Malebolge in ver la porta
> Del bassissimo pozzo tutto pende;

e, posto il principio distributivo del poeta, qui si ha un indizio sicuro che tra le colpe in esse punite ci deve essere un graduale aumento di gravezza.

Ora la teoria del maggiore o minore danno riesce bensì a stabilire il grado di crescente colpevolezza nei singoli ternarii di vizii, in cui si può dividere la scala

delle frodi; ma non può coordinare secondo la gravezza i ternarii fissati. Perchè il simoniaco reo di frode religiosa sta sopra all'indovino, che paga il fio d'una frode privata? e similmente perchè l'ipocrita non sta sotto al ladro?

A questo scoglio la graduatoria suesposta s'infrange, come vedremo, rompono tutte l'altre ipotesi, non esclusa quella tanto lodata, ed è ingegnosissima, del Fraccaroli.

Quindi io mi riconfermo nel credere che in Malebolge siano venute ad un accordo la rigida esposizione filosofica e l'estetica; e che le ragioni di quella siano state sacrificate in parte in omaggio di questa.

IX.

Ed eccoci

al tristo buco
Sovra 'l qual pontan tutte l'altre roccie.

Ivi nelle quattro note sezioni s'incontrano le quattro note schiere di traditori; nella Caina stanno immersi nel ghiaccio fino a mezza persona, nell'Antenora fino alle spalle, nella Tolomea hanno libera appena la faccia, e nella Giudecca sono tutti fasciati di ghiaccio; ora se aumenta la pena, deve aumentare la colpa man mano che si digrada al centro della malizia; e quindi è naturale il chiedersi a quale principio etico siasi anche qui appigliato il poeta.

Alla prima lettura si è tentati o di negare che la graduatoria delle colpe sia in armonia colla graduatoria delle pene; o di far carico al poeta di qualche capriccio non facilmente giustificabile. Non è forse più nera la colpa di chi tradisce il proprio sangue, che non quella dei traditori della patria, dell'amicizia, della società universale?

È più sacro il legame della famiglia, e chi lo spezza è doppiamente reo. Se però si bada che il poeta si è inspirato, in questa classificazione, al criterio del maggiore o minor danno che accresce o diminuisce la reità della colpa, tutte le difficoltà dileguano affatto. Chi tradisce la famiglia reca un danno a poche persone; ed il maggior male, che è il perturbamento della pace universale, in questa colpa ci ha quasi nulla a vedere. Senza confronto più numerose sono le persone danneggiate dal traditore della patria, quantunque ai tempi del poeta i confini della patria fossero segnati spesse volte dalla fossa o dal muro che cingeva la sua terra nativa. Anche questa colpa, turbava sì la pace universale, ma leggermente; perchè che cosa era il comune, la propria terra di fronte alla vagheggiata monarchia universale, il palladio della pace, della sicurezza e della felicità terrena?

L'amicizia lega ed unisce non solo persone che hanno medesimezza di sangue e di patria; essa non è limitata dalla famiglia, da una fossa, o da un muro; ma spazia più liberamente, perchè i suoi vincoli non conoscono confine. L'amicizia dunque nella grande famiglia umana rappresentava al poeta un'unità più forte che non la famiglia e la patria; e la vagheggiata monarchia universale contava più sull'amicizia che non sulle piccole patrie e sulle famiglie. Ora chi spezzava il vincolo di essa turbava assai di più la tranquillità, la pace sociale; osteggiava più fortemente l'attuazione del grande disegno della Monarchia universale che doveva essere la salvezza della umanità. Di qui la violazione dell'amicizia, se intrinsecamente era un male più leggero del tradimento del proprio sangue e della propria patria, per ragione delle conseguenze era una colpa assai più grave. Ed a l'ultima posta del dolore chi doveva trovarsi se non colui che tradì quei grandi che avevano sommamente giovato all'intera società, sia por-

I.

Ora incomincian le dolenti note
A farmisi sentire....

È un coro di voci che si leva da ogni parte a contradire alla mia ipotesi, e l'una attacca questa o quella conclusione, l'altra mira a rovesciarla del tutto: questa si fa forte di sottili ragionamenti, quella di larga erudizione; tutte o quasi di nomi rispettabili. Passarsene affatto non è possibile; chè la mia voce ne sarebbe soffocata, e la mia teoria crollerebbe all'urto di tante difficoltà: bisogna quindi rassegnarsi ad una rispettosa e spassionata disamina e ad una polemica non meno rispettosa e pacata.

In primo luogo non piace che si supponga l'Inferno e l'Antinferno come regolati da un duplice criterio morale. No: un'idea sola, dicono, informa il disegno del grande edificio; ed il vestibolo infernale deve essere del medesimo stile che la triste reggia; il triste sobborgo deve avere il medesimo piano regolatore della città dolente.

Ed il Todeschini ed il Del Lungo — del Berthier, del Pascoli e del Filomusi-Guelfi si dirà poi — hanno trovato l'unico concetto morale che ispirò la grandiosa concezione. Il Todeschini — riassume così il Bartoli la sua opinione — « distingue due grandi classi di peccatori, cioè tutti i rei di gravi colpe contro la legge divina e naturale, e tutti coloro che rimasero privi dell'atto o dell'abito delle virtù teologali, fede e carità; suddividendo questi in tre generi, vale a dire, i mancanti di fede senza propra malizia, i mancanti di fede per propria malizia ed i mancanti di carità. Il poeta mise nel Vestibolo infernale gli spiriti perduti per difetto della virtù teologale della carità; nel Limbo i perduti pel solo mancamento non

malizioso della fede. Dal secondo al quinto cerchio punì l'incontinenza. Più giù la malizia e la bestialità non divise tra loro ».

Contro la strana ipotesi mi pare decisivo questo argomento opposto dal sullodato storico. « Se veramente il poeta avesse escogitata la divisione dei peccatori secondo l'idea del Todeschini in rei di gravi colpe contro la legge divino-naturale, e in mancanti dell'atto o dell'abito delle virtù teologali, è presumibile che lo avrebbe detto, egli che dà una così minuta e ragionata classificazione dei peccati tanto per l'Inferno che per il Purgatorio ». (1) E che si può replicare all'argomentazione del Bartoli, quando si osservi che le due classi dei peccatori contro la legge divina e naturale e contro le virtù teologali formerebbero la divisione più larga e quindi più importante dell'Inferno?

Perchè mai il poeta avrebbe speso un canto intero per la parziale classificazione data nel decimoprimo dell'Inferno, senza nemmeno accennare a quest'altra capitalissima? l'inverisimiglianza è così forte che vale quasi una aperta smentita. Ma si potrebbe aggiungere: se nel suo Inferno il poeta punisce chi peccò contro le virtù teologali, dove lasciò mai quelli che mancarono di speranza? E perchè li avrebbe omessi? o si vorrà frugare per i vari cerchi per trovarli confusi o mescolati con peccatori affini? Questa sarebbe impresa disperata, come l'omissione un capriccio ingiustificabile del poeta. Non regge quindi l'ipotesi del dantista vicentino.

Più appariscente e più bella esteticamente è la teoria del Del Lungo. Gli eretici a lui parvero come fuori di schiera, come un branco di pecore sbandate.

« Mi sembra nobilissimo e sottile concetto, e degno come di Dante, così d'essere meglio rilevato e chiarito che

---

(1) Bartoli — *Storia d. Lett. It.* Vol. VI, pag. 70-71.

non siasi fatto sin qui, quello d'avere lungo le mura della triste città, al di dentro, collocati gli epicurei, codesti grandi eresiarchi del paganesimo, e gli eretici dell'evo cristiano. Ciascuno ricorda come il loro spaventoso sepolcreto rovente incorona la città del male, senza ch'eglino appartengano nè alla prima regione che è finita a piè delle mura di quella, nè alla seconda che si parte dall'abisso scavato nel centro della città medesima; e così, nè alla categoria degl'incontinenti, terminata, nè a quella, non ancor cominciata dei violenti. Così fatto rimaner essi intieramente fuori del sistema penale dantesco, non può non avere un perchè: il quale è questo, a mio avviso; che la natura del loro peccato li sottrae alla comunicazione diretta, non che con la Grazia, secondo è di tutti i dannati, che più non hanno amico il re dell'universo, ma con la Giustizia medesima, di quel Dio ch'è disconobbero e negarono; e perciò li pone, tra le perdute genti, quasi fuori di schiera ». (1)

E crede di uscire « dal campo pericoloso delle ipotesi sul fermo terreno de' fatti e dell'evidenza, perchè di queste torme fuori di schiera, di queste classi intermedie ne trova altre, che si rispondono fra loro così che si coordinano con perfetta armonia sì morale che artistica ». Nota infatti come nell'Inferno sianvi altre anime ree di non avere conosciuto Dio. « Abbiamo una prima maniera di sconoscimento della divinità da parte dei poltroni per non aver riconosciuta con le opere la legge suprema del lavoro, con la quale Dio governa il corso del genere umano; da parte degli angeli neutrali, per non avere, pur con l'opere, riconosciuta la potestà di Dio, ancorchè, non impugnandola, e la riconoscessero con l'animo: sconoscimento adunque non di raziocinio, ma di fatto ».

---

(1) Del Lungo — *Diporto Dantesco, Nuova Ant.* Vol. XX II (aprile 1873.

« Il Limbo altresì contiene sconoscitori di Dio: sconoscenza non colpevole, anzi, a parlar più propriamente, mera non conoscenza ». Poi gli eretici « rappresentano una sconoscenza pensata, voluta o di raziocinio »; ed infine nei giganti c'è uno sconoscimento gravissimo in quanto al mal volere ed alla possa vi si aggiunge l'argomento della mente ». Ora le prime due schiere di sconoscitori coronano l'Inferno degli incontinenti; la terza schiera cinge l'entrata dell'Inferno profondo o dei maliziosi; la quarta circonda come di torri il profondo pozzo della ghiaccia eterna. E da ciò arguisce una seconda classificazione intrecciata alla prima; quindi gli eretici, restando pure fuori del sistema penale dell'Inferno, non rompono l'armonia della morale concezione, ma la raddoppiano, crescendole la varietà.

Bisogna convenirne: la spiegazione escogitata sarebbe un nuovo ornamento della Commedia, che sarebbe stata architettata con arte più fine; ma non si è in diritto di immaginare la struttura morale dell'Inferno se non a quel modo nel quale Dante l'ha ideata; epperò devonsi rigettare tutte l'ipotesi che non abbiano fondamento o in esplicite dichiarazioni del poeta, od in chiari ed evidenti accenni contenuti nella Commedia. Ora dove mai il poeta allude alla nuova ripartizione, che si intreccia alla prima e la compie?

Si ha di peggio. Questa ipotesi siccome quella che abbraccerebbe sotto un unico sistema penale tutta la prima cantica è in aperta contradizione col canto decimoprimo dell'Inferno, dove, come si vide, si espone un criterio penale che regola soltanto gli otto cerchi più bassi. Ed ancora della concezione del Limbo dantesco suppone un motivo arbitrario, e poco consono agli insegnamenti della teologia. E studiando più da presso l'ipotesi del Del Lungo, sono davvero sconoscitori della divinità e gli accidiosi, e quei del Limbo, ed i giganti? Passi per le anime del Limbo,

ma per gli altri non può correre affatto. Che gli eresiachi d'ogni setta sieno sconoscitori di Dio, è troppo duro ad ammettersi; perchè, parlando a rigore, ciò può dirsi appena dell'ateo. I giganti poi furono tanto lontani dal disconoscere Dio che gli mossero guerra aperta; e gli accidiosi, se è vero che non riconobbero coll' opera la legge suprema del lavoro, non disconobbero perciò Dio, che non va confuso con una sua legge.

Ed è bella la conseguenza che ne deriva! Se si chiamano sconoscitori della Divinità sia quelli sciagurati che non ne ebbero nessuna notizia, sia quelli che non ne ebbero una giusta ed esatta conoscenza — gli eretici — sia quelli infine che coll'infrangere la legge divina praticamente non riconobbero o non tennero in debito conto la sua onnipotenza — accidiosi e giganti — allora tutta la valle d'abisso non insacca altro che degli sconoscitori della divinità; perchè sta il fatto che in un modo o nell'altro tutti hanno violato una legge divina; epperò tutti in un certo senso sono rei di sconoscimento della divinità.

Non si chiama forse ogni peceato nella *Scrittura* una apostasia, ossia un rinnegamento della divinità? La teoria del Del Lungo non può sfuggire da questo dilemma: o si prendono gli sconoscitori della divinità in senso stretto, ed allora fra essi si trovano male e i giganti e gli accidiosi ed anche buona parte degli eretici, o con quel nome; si designano tutti coloro che in teoria od in pratica non hanno della divinità un giusto e rispettoso concetto, ed allora logicamente tutti i dannati entrano in questa schiera.

È la natura proteiforme del peccato che fece prendere il grosso abbaglio al valente letterato. Vedremo più sotto che il Pascoli nella campagna dell'Acheronte, nel Limbo, nello Stige, e fra le mura della città roggia crede punite quattro specie di accidia; vedremo che il Poletto, il Palmieri nelle tombe infuocate mettono dei bestiali; e credo che

quando si volesse, si potrebbe sbizzarirsi a propria voglia, e trovarvi altre schiere di peccatori. Ma non si riuscirà mai a conoscere i peccati realmente punitivi da Dante, se non raccogliendo alla lettera le designazioni che egli ne fece.

II.

Altri invece — e sono in buon numero — non mi passano buona l'asserzione che l'inferno propriamente detto sia modellato sopra un solo principio.

Il Bartoli confessava (1) che dopo lunga e seria meditazione non sapeva dire con sicurezza se fosse frutto di un concetto unico, o se fosse invece come la fusione di due concetti; ma o sbaglio, o la questione non è tanto ardua da lasciare a lungo incerti.

Il D'Ovidio, l'ultimo di tempo, ma il primo di merito, che difende il doppio metodo criminale nella Commedia, scrive: « A un dato punto il poeta muta maniera, abbandona la falsariga teologica, e, mentre i cerchietti si vanno di mano in mano restringendo, egli allarga di subito il suo criterio; s'attacca alla classificazione etica d'Aristotele, e ne cava una sua inaspettata suddivisione minutamente analitica, costruendosi così il teatro per una successione interminabile di spettacoli vari e strazianti, per una mostra maravigliosamente vivace di tanti nuovi tormenti e tormentati. Il passaggio un po' brusco dall'uno all'altro metodo topografico e criminale, ei te lo maschera in modo assai abile, con quel mettere in iscena la città di Dite, con la lotta che egli e il suo duca devono durare per penetrarvi, con la lunga fermata che fanno in sull'estremo del sesto cerchio, con l'esposizione dottrinale del canto undecimo, con l'appello ai dettami dello Stagirita. La tela dell'Inferno

(1) Op. cit. loc. cit.

rassomiglia ad un nastro che, svoltosi intero per cinque palmi, è da ultimo sfioccato in diciotto peneli o frange. È non solo inutile, ma dannosa all' intelligenza del poema ed a quella della squisitissima arte del poeta, il disconoscere codesta manovra ». (1)

Qui si ha la più compiuta e più ragionata esposizione della controversia; ed altro merito del geniale ed acuto critico è l'aver reciso una questioncella che le rampollava a' piedi.

Alcuni studiosi di Dante avevano preteso di conoscere non solo il cambiamento di criterio, ma il come ed il quando al poeta ne era venuta in mente l'idea. Il Minich sosteneva che il poeta ne aveva sentito il bisogno lungo la strada, dopo che aveva composto i primi canti; ed il Todeschini invece che ne aveva odorato la necessità prima di mettersi all'opera, e quindi la mutazione era un innesto premeditato allo schema primitivo.

Ora il D'Ovidio spazza via queste fantasticherie chiamandole « questioni vane, insolubili che presumerebbero scrutare i segreti cronologici dell'autore, non che senza averne i mezzi, ma dove sarebbe perfino assurdo che i mezzi ci fossero ». Ed io accetto tanto più volentieri le preziose parole, inquantochè sostengo che Dante non pensò nemmeno mai a mutazioni di criteri.

Ed invero: coll'ingenua difficoltà mossa a Virgilio non provoca una risposta, in cui si dice adottato un solo ed unico criterio?

> Non ti rimembra di quelle parole
> Con le quai la tua Etica pertratta
> Le tre disposizion', che il Ciel non vuole,
> Incontinenza, malizia e la matta
> Bestialitade? e come incontinenza
> Men Dio offende e men biasimo accatta? (2)

---

(1) D'Ovidio — *Nuova Antologia* — Vol. LIII. (sett. 1894).
(2) *Inf.* C. XI. v. 79-84.

Qui chiaramente si accenna al criterio delle male disposizioni, e questo criterio lo si allarga dal cerchio di quei *che mena il vento*, all'altro dove *qualunque trade in eterno è consunto;* e qual posto rimarrebbe all'altro che si pretende sia stato sostituito? Si potranno muovere dubbi — non lo nego — sulla fonte del criterio, se sia cioè di origine aristotelica, o medievale; ma non si può pensare ad un criterio teologico seguito prima, ed abbandonato poi per attaccarsi ad un criterio aristotelico. Perchè si osservi ancora: non è forse l'incontinenza una delle male disposizioni designate dal filosofo greco? Non parla egli di molte specie d'incontinenza, e non raggruppa con esse perfino l'ira? Dunque è aristotelica la divisione della regione infernale che si stende fuori di Dite, come l'altra che va profondandosi entro le torri infuocate.

Ciò che forse tirò in inganno è che fuori di Dite si ha punita la lussuria, la gola, l'avarizia e la prodigalità ed anche l'ira per lo meno; e tutti questi vizi entrano nei sette capitali. Ma ciò avviene — lo si vedrà meglio altrove — per una fortuita combinazione, per la quale quattro di tali vizi sono compresi sotto la mala disposizione dell'incontinenza.

E poi si potrà dire che il poeta segue il criterio teologico dei sette vizi, dopo che espressamente ci avverte che fuori di Dite, cioè nei cerchi dove si puniscono alcuni di essi egli intende relegare gli incontinenti? No: se vuolsi ritenere aristotelica la divisione della città di Dite, è parimenti aristotelica la divisione dell'Inferno che sta fuori di Dite; se si chiama teologica l'una — anche i teologi medievali seguirono modificata la classificazione delle male disposizioni — è parimenti teologica l'altra.

Ma il D'Ovidio vide chiarissimi indizi del brusco passaggio dall'uno all'altro metodo topografico-criminale; e che non può vedere un critico dalla mente finissima, in

un poema che per giunta è allegorico? Io però non ne vedo pur l'ombra. La città di Dite è una fantasia che serve di abbellimento al poema, come è pure il nobile Castello; e si dirà che anche nel Limbo il poeta mirò a rivelare qualche trapasso da uno ad altro criterio criminale?

Un senso allegorico-morale è indubbiamente racchiuso nella città di Dite, le cui porte sono difese dai demoni, e che non si aprono che al tocco magico della verghetta del messo del cielo. Chi ne dubita se il poeta invita il lettore dall'intelletto sano a scoprirlo sotto il velame dei versi strani? Ma che oltre il senso morale abbia nascosto questa malizia d'artista, nessuno mai se ne accorse; ed io volontieri darei il vanto al D'Ovidio di averla per primo scoperta, se me la dimostrasse, e se almeno fosse certa e provata la mutazione di criterii. Così la lunga fermata sull'estremo del cerchio sesto, — per chi non vada in traccia di conferme d'idee preventivamente formate — non è altro che un espediente preso dal poeta per aver modo di spiegare la classificazione penale dell'Inferno. E sono espedienti famigliari al poeta!

Nè prova di più l'esposizione dottrinale del canto undecimo; perchè anche nel canto decimottavo del Purgatorio si dichiara scientificamente l' ordinamento dei sette balzi, e diremo che anche là si accenna velatamente a mutamenti di sistemi?

L'appello poi ad Aristotele potrà mettere in imbarazzo chi cerca il fonte della teoria dantesca; ma non può far pensare a mutamenti di sorta. I dettami dello Stagirita, come già osservai, non regolano forse anche i cerchi dell'incontinenza?

Ma il D'Ovidio rincalza la sua tesi con ragioni estetiche: « Attenendosi fino in fondo alla sintetica classificazione criminale della Chiesa, che nella sua asciutta semplicità non si prestava a rinfrangersi in molte sfumature,

ed era solo acconcia a peccati appunto semplici, come la gola, l'ira e simili, egli si sarebbe sbrigato troppo presto, e avrebbe preclusa la via ad empire tutte le carte ordite alla sua prima cantica (1)». Ma che valgono, se si badi che anche la divisione della Chiesa non era tanto asciutta e sintetica che non potesse rifrangersi in molte divisioni? Non si dicono vizi capitali, perchè sono capi ciascuno di una schiera di peccati? E da S. Gregorio in poi tutti i padri ed i dottori non hanno ragionato e descritto la figliazione numerosa dei vizi capitali? Ed anche la lussuria, la gola, l'avarizia e l'ira avevano la propria famiglia, anche quei vizi si spezzavano in molti peccati; epperò non so rendermi ragione del perchè si chiamino vizi semplici. Oh! se a Dante fosse venuto il ticchio di assegnare una bolgia, un girone, un riparto infernale qualsiasi a tutte le propaggini di quei vizi semplici poteva comodamente empire le carte ordite alla sua prima cantica e molte altre ancora! Nè ha più valore l'altro motivo estetico: « la prima cantica gli sarebbe riuscita troppo conforme, troppo monotonamente parallela alla seconda ». Perchè sta bene, si può rispondere, ma a cessare la monotonia bastava concepire e figurare diversamente il Purgatorio. E poi non si può dire che per cansare l'uniformità, il poeta adattò per l'Inferno la diversa classicazione delle disposizioni?

Infine il D'Ovidios eppe trovare « ottimi pretesti d'indole storica e filosofica » che giustificano tale cambiamento.

« L'Inferno, continua, non doveva mai essere un superlativo del Purgatorio. Questo è un carcere tutto cristiano, non inaugurato — tale almeno era l'opinione di Dante — se non dopo Cristo; ed è naturale che le anime purganti sian distribuite semplicemente secondo i sette peccati, nè il poeta si permetta di sbizzarirsi, tranne che

(1) D'Ovidio, *Nuova Ant.*, luogo cit., pag. 197.

nelle proporzioni e suddivisioni che dà ad un Antipurgatorio. Laddove l'Inferno preesistente al cristianesimo, era cosa già nota ai pagani, e benissimo gli si affaceva una spartizione non meno filosofica che teologica, non men desunta dalla morale classica, che dal catechismo cattolico. Il paganesimo s'era immaginato d'avere anche le sedi beate e gli Elisii; e dalla bella descrizione virgiliana qualcosa trasse Dante anche per il Paradiso, e di Cacciaguida, poniamo, è apertamente confessato essere Anchise il modello, come altri tocchi passarono nel Purgatorio. Ma tutta quella parte era per il poeta cristiano una illusione dei gentili, ai quali il più ch'ei potè concedere fu il nobile Castello che spezza la tenebra del Limbo. Solo il regno dell'eterno dolore non era mai stato un'illusione, era creato prima dell'umanità, ed aperto sempre anche ai poveri pagani. Gli ufficiali dell'Inferno son tutti avanzi della mitologia pagana? Virgilio stesso, che nel Purgatorio diventa più un compagno che una guida, è nell'Inferno una guida vera, principalmente perchè è un savio del gentilesimo, cosa più che mai pagana e virgiliana è la città di Dite. Come in tutto l'Inferno, così più particolarmente in questo suo nocciolo, la contaminazione dello schema cristiano con uno paganeggiante era perfettamente richiesta dal color locale » (1).

È una vera e bella osservazione! L'Inferno dantesco ha un colorito più classico e pagano che non medievale e cristiano; mentre il Purgatorio non ha che qualche leggerissima tinta classica. Ma è ugualmente vero che la spartizione fatta secondo i vizi capitali sia teologica e cattolica, e l'altra, che si basa sulle male disposizioni sia filosofica e pagana? Ho giá dimostrato — credo in modo da non lasciar dubbi — che nel medio evo si

(1) D'Ovidio, *Nuova Ant.*, luogo citato.

era cristianizzata la divisione aristotelica delle male disposizioni, epperò se nella sua origine può dirsi pagana e filosofica, in sè stessa ed al modo con cui era presa al medio evo è tanto teologica e cattolica come quella dei vizi capitali. Quindi quando si voglia sostenere che il colorito locale dell'Inferno esiga uno schema paganeggiante delle colpe, si è costretti a dire che il poeta violò tale esigenza. Si aggiunga, che come sopra si è dimostrato, e come apparirà più chiaramente, quando ci occuperemo delle fonti, l'ordinamento delle colpe infernali tiene assai più del medievale che del classico.

III.

Ma altri punti sono più accanitamente combattuti; sarà bene tuttavia mettere prima a nudo tutta la vanità e l'insussistenza di un pregiudizio, che ebbe tanta parte nello scombuiare la topografia morale dell'Inferno.

A Pier di Dante, al Boccaccio, ed a non so quali altri degli antichissimi commentatori venne in mente l'infelice idea di cercare nell'Inferno i sette vizi capitali; ed il mal vezzo nel corso dei secoli incontrò sempre più, e si diffuse e si radicò in modo che da un mezzo secolo in qua diventò quasi una legge per gli studiosi di Dante. Tutti difatti dal Del Lungo al Della Noce, dal Poletto al Palmieri, dallo Scartazzini al Kraus si posero a cercare il cerchio o la bolgia della superbia, dell'invidia e dell'accidia, persuasi che, come sentenziò il Del Lungo: « Dante teologo non poteva trascurare nel suo Inferno alcuno dei sette vizii che la chiesa denominava capitali ».

Si accettò dunque come un domma ed un assioma che nell'Inferno dantesco ci doveva essere la settemplice divisione dei vizi.

Ma perchè mai, se al medio evo i teologi si tenevano

liberissimi di ordinare, come meglio loro talentava, i peccati ed i vizii? Perchè se la Chiesa non si era ancora scelta la divisione per così dire ufficiale? E perchè sopratutto se la divisione dei sette vizii capitali era ben lontana dalla celebrità e popolarità che cominciò a godere qualche secolo più tardi? No: Dante non era legato da necessità di sorta a seguire piuttosto questa che quella norma distributiva, e la sua ortodossia e nemmeno il suo buon nome di teologo, non avevano di che temere da questa libertà.

Tutti dunque i sullodati dantisti prendono le mosse da una falsamente pretesa necessità: e quando procedono alle faticose ricerche, forti del pensiero che ci deve essere il cerchio dei superbi, che all'invidia deve essere preparata una sede speciale, si può dir loro: frugate pure, rovistate, chissà che al poeta sia piaciuto di fissare quei riparti; ma badate che può anche darsi che non se ne sia curato. E sarebbe opera pietosa dir loro senz'altro: badate che Dante non potè fissare nel suo Inferno una sede speciale per tutti i singoli vizii capitali, per il semplice fatto che egli l'ordinò secondo le tre male disposizioni.

Nè sembri un paradosso, perchè, anche ragionando così in astratto, si capisce facilmente che due classificazioni possono tutt'al più avere qualche punto di contatto, ma non possono già essere riducibili ad una sola. Classificare più persone o più cose importa mettere fra esse un'ordine, una disposizione voluta da un certo principio; perciò, quando due disposizioni e due ordinamenti combaciassero perfettamente, si dovrebbe arguire alla similianza ed all'identicità del criterio divisionale; e perciò in fondo le due classificazioni tornerebbero ad una.

Ora chi nell'Inferno dantesco oltre, la classificazione delle male disposizioni, cerca anche quella dei sette

vizii capitali, suppone che i due criteri siano identici. E questo è falso, perchè il criterio delle male disposizioni è fornito dalle cause interne del peccato; ed il criterio dei sette vizii capitali è dato invece della loro diversa fecondità.

E potrebbe essere più netta la differenza; e più profonda la diversità dei due criterii? e conseguentemente il pregiudizio della riducibilità delle due classificazioni potrebbe essere più privo di fondamento!

Ma siami lecito chiarire la cosa con un esempio. L'esercito nostro è diviso nei varii corpi di fanteria, di cavalleria, di artiglieria e va dicendo; ed il criterio divisionale è preso dalla diversità delle armi che vi si usano. Ora suppongasi che un bel giorno un capo ameno volesse cercarvi il corpo dei lombardi, dei veneti, dei liguri, e di tutte l'altre regioni; a che riuscirebbe? Troverà in questo o quel corpo un numero di soldati più o meno ragguardevole, dato da questa o da quella regione, ma il corpo delle singole regioni lo cercherebbe invano: e quando volesse formare le nuove schiere, porterebbe lo scompiglio e lo sfacelo nel vecchio ordinamento.

E per farci più presso alla materia, aprasi la *Somma,* dove i vizi sono distribuiti secondo l'opposizione che ogni vizio ha ad una speciale virtù (1). Il grande filosofo ridusse le virtù a sette, tre teologali e quattro cardinali; e quindi tutti i vizi per lui non sono che opposizioni ed offese di queste sette figlie del cielo. Così si ha l'eresia, l'apostasia, la bestemmia raggruppate assieme come congiurate ai danni della fede; l'odio, lo scisma, l'invidia, l'accidia, lo scandalo si schierano contro la carità; contro la temperanza stanno mescolati alla rinfusa la lussuria, la gola, l'ira, la superbia e cento altri peccati. Ora nella

(1) *Sum. Th.*, Ia., IIae, in Prologo.

Somma i sette vizi capitali sono come capitani degradati, che s'intruppano e si confondono cogli altri vizi. E se altri si ostinasse a voler trovarli nella *Somma* col grado che ad essi comunemente si dà di vizi capitali, con intorno cioè a sè la più o meno numerosa famiglia, non dovrebbe rimaneggiare la *Somma,* anzi riordinarla da capo a fondo? Orbene lo stesso avverrebbe della prima cantica, se altri volesse adattarvi rigorosamente il criterio dei sette vizi. E di verò nel secondo cerchio dove è punita la lussuria, quando fosse vizio capitale, vi si dovrebbero relegare e i sodomiti, ed i seduttori, che sono tutti intinti di simile pece. L'avarizia in questa ipotesi dovrebbe abbracciare e il simoniaco, ed il ladro, che sono spinti alle opere scellerate dall' avarizia. E la superbia, cui spetterebbe il posto d' onore, come a regina dei vizi, avrebbe il suo cerchio seminato da anime orgogliose sullo stampo di Filippo Argenti, di Capaneo, di Vanni Fucci.

Discorrasi così degli altri vizi, e che resterebbe dell' ordinamento del poeta? E non si può conchiudere per ragioni aprioristiche e per ragioni di fatto all' impossibilità ed all'assurdità anzi che vi sia stato adottato il criterio di visionale dei sette vizi capitali?

Una riprova si ha negli sforzi inutili di tanti studiosi a fissare il riparto degli invidiosi e dei superbi.

Tanto senno, tanta pazienza, tanta erudizione doveva pure riuscire, se non altro, a conclusioni meno disparate e contraddittorie; e queste pure si dovevano puntellare di argomenti più saldi. Vediamone qualche saggio. Per lo Scherillo, Lucifero e i suoi giganteschi paladini rappresentano i due peccati fondamentali la *superbia* e l'*invidia* « e gli uomini rei di quei due grossi peccati trovano la loro eterna dimora in fondo al lago di Cocito ». E la ragione di tale condanna è che « quei malvagi appunto per il desiderio sfrenato dell'eccellenza propria e per l'in-

vidia dell'eccellenza altrui, tradirono i consanguinei la patria e gli amici » (1). Ora il D'Ovidio gli oppose che Dante, secondo il suo costume rigidamente osservato, avrebbe dovuto presentare i superbi e gli invidiosi e non i traditori. E non si apponeva male; sbagliò però quando volle allargare le sedi dei due vizi. « Dante, egli corregge, senza presentare di fronte e nominativamente i due peccati che sono i più proprii di Lucifero, se li è tenuti in serbo per la città di Dite, e quivi li ha fusi, diluiti, stemperati in quella mirabile suddivisione del peggiore inferno e delle sue parti. Penetrano dappertutto, lampeggiando in una parte più e meno altrove.... ma sostituiscono il substrato ideale più o meno recondito di tutte le malizie degli ultimi quattro cerchi » (2).

Non si può difatti ritorcere contro di lui l'argomento che egli sfoderò contro lo Scherillo? Perchè Dante, dove non avrebbe fatto che stemperare e diluire della superbia e dell'invidia, ci presenta dei violenti e dei frodolenti? È certo che colpe così diverse non si equivalgono; come è fuori di dubbio che Capaneo è un modello di superbia, che Filippo Argenti è « persona orgogliosa », e che sono macchiati di superbia « quei che in vita si tennero gran regi » e che morti stanno nello Stige « come porci in brago ». Dunque anche fuori di Dite si ha per lo meno della superbia stemperata e diluita. Come pure se per « il carattere fondamentale e germinativo della superbia e dell'invidia » si scorgono di tali peccatori per es. nei sodomiti, perchè non vederli nei lussuriosi? A me pare un capriccio non giustificabile del poeta l'avere limitato « le figliazioni indirette, ulteriori e degenerate del metodo teologico » alla sola città di Dite. La superbia non era detta la madre di tutti i vizi, e non

(1) Scherillo — *Alcuni capitoli della Biog. di Dante,* pag. 444-445.
(2) *Nuova Antologia,* luogo citato pag. 197.

si ebbero asceti che ne descrissero tutto il lungo albero genealogico?

Nè più salda è la soluzione che diedero del problema il Wite, il Todeschini, il Palmieri. Essi con leggere diversità sostengono che Dante nel suo Inferno non punì che peccati di opera; perchè il peccato che si consuma nell'intimo del cuore e della mente lo punì sulla spiaggia d'Acheronte. Quindi l'accidia, l'invidia e la superbia, se prorompono in atti di pigrizia, di oltraggio, di bestemmia, di eresia, in tutti quelli atti insomma che sono il triste frutto delle male piante, allora si trovano sparsamente puniti nei cerchi, nei gironi, nelle bolgie; ed è per questo che a questi vizi capitali un posto speciale non è assegnato; ma vanno a cacciarsi in questa o quella sede del vizio affine.

E di questa ipotesi vacilla la base. Come si prova che sulla campagna di Acheronte si punirono soltanto peccati di pensiero? « Colui che fece per viltade il gran rifiuto » il più insigne di quella schiera, peccò di inazione, come pure gli angeli « che per sè foro »; e l'inazione, è una colpa non di solo pensiero. E viceversa nell'Inferno propriamente detto si trovano accenni chiarissimi a peccati affatto interni. Coloro che « fitti nella belletta negra » si gorgogliano l'inno triste, di quali azioni peccaminose si incolpano? E quando nel terzo girone il poeta mostra rei di violenza coloro che « col cuor negarono e bestemmiarono Dio » non intende alludere ad apostasie ed a bestemmie che stettero chiuse nel segreto dell'anima?

E senza questo grave difetto, qual classificazione ne esce? Povero poeta! non avrebbe saputo che preparare il posto per quattro dei vizi capitali; e gli altri, e tra essi quello cui spetterebbe il posto reale, dovrebbero mendicare qua e là un asilo!

Nè ha troppi vantaggi sulle ipotesi già esaminate quella del Kraus, quantunqne il Rossi creda che « essa

sciolga in modo soddisfacente e ragionevole la lunga controversia ». La superbia *modo intentionis* dominerebbe in tutto quanto l'Inferno, mentre i singoli peccati, quali *modi executionis* di essa, non ne sarebbero che l'esplicazione particolare (1).

Il dotto dantista tedesco allargò l'opinione del D'Ovidio, come egli aveva dato più larghe proporzioni a quella dello Scherillo; ma non riesco a comprendere, come si possa sostenere che in tutto l'Inferno non si abbia altro che della superbia che si esplica in vari modi. Dunque anche i golosi, i seduttori, gli adulatori non sono che superbi camuffati? Allora tanto voleva dire che l'Alighieri creò l'inferno della superbia, e non dei sette vizi capitali! Che se il Kraus fa assegnamento sulle notissime espressioni che la superbia è la regina, la madre, e la radice di tutti i vizi; si può osservare che anche all'avarizia si accordava la non invidiabile fecondità ed il triste primato; e quindi potrebbesi con egual diritto dire che anche l'avarizia *modo intentionis* signoreggia tutto l'Inferno.

Tralascio di esaminare altre risposte date al problema che sono rimaste opinioni affatto individuali; non c'è ne bisogno perchè possa conchiudere che nemmeno un occhio di lince scopre quello che non c'è in un'opera, e che sull'arena non si innalzano sodi e durevoli edifici. Così per altra via siamo ancora all'impossibilità ed all'assurdità che nell'Inferno dantesco sia stata seguita la classificazione dei sette vizi. Che se altri volesse tentarne ancora l'adattamento, dovrebbe prima badare alle prove irriuscite di tanti ed illustri dantisti, che senza ombra di vanagloria potrebbero ripetergli: *Si Pergama defendi possent etiam hac defensa fuissent!*

Sta però, si obbietterá, che quattro dei primi cerchi

(1) *Bull. Soc. Dant.* Anno V. pag. 151.

sono stati consecrati dal poeta a quattro vizi capitali; e l'analogia, la coerenza fanno sospettare, anzi dànno diritto ad arguire che nel poeta preesistesse l'idea di disegnare il suo Inferno sui sette peccati. Ecco l'agguato dove tanti incapparono; e fu teso, come dissi già, non dal poeta, ma dalla fatale combinazione che la lussuria, la gola, l'avarizia e l'ira si raggruppano sotto la mala disposizione dell'incontinenza.

Del resto è ovvia l'osservazione che l'Alighieri considera quei vizi come parte dell'incontinenza, e non come vizi capitali. Dov'è difatti la malvagia loro figliuolanza? e perchè sono anzi così crudamente smembrati che si ha della lussuria, dell'avarizia e della superbia, e dell'ira in tutte o quasi le regioni del doloroso regno? Oh! sì i vizi capitali, siami permessa una distinzione scolastica, nella Commedia entrano *materialiter* ma *non formaliter:* per tutto l'Inferno cioè sono sparsi e seminati dei superbi, dei golosi, degli iracondi ecc., ma addolorano sotto la bandiera dell'incontinenza o della malizia sia violenta che frodolenta, ma non sotto la bandiera di questo o quel vizio capitale. Avviene, per tornare alla similitudine dell'esercito, avviene come dei soldati delle diverse regioni italiane: militano in questo o quel corpo, in questo o quel reggimento, ma non sotto la bandiera della propria regione, della propria città. Potrà forse sembrare una scolasticheria questa distinzione; ma essa sola può sciogliere il nodo gordiano.

IV.

E torniamo alle opposizioni particolari.

Nell'Antilimbo io vedo puniti gli spiriti colpevolmente inattivi, siano essi pigri, pusillanimi, inerti, vili, tiepidi, accidiosi vuoi in senso largo, che in senso strettamente teologico: vi vedo punita cioè tutta la vergognosa famiglia

degli accidiosi, considerata dal punto di vista di qualche omissione od inazione grave. Ma quante opinioni diverse! e quanto calorosamente difese! Lo Scherillo nella immensa turba non ravvisa i colpevoli di accidia teologica; il Pasqualigo (1) non vuole che si abbiano a chiamare nè codardi, nè vili, nè ignavi, perchè questi nomi sanno troppo di vizio, e per lui sono anime deboluccie, anime che sortirono da natura un temperamento fiacco, cui non seppero virilmente irrobustire. Il Del Noce (2) ed il Filomusi-Guelfi (3) hanno scoperto sul viso di quegli sciagurati il marchio della pusillanimità, ed il Fornaciari, per finirla vede nella funerea, compagna l'inutile *vulgus* di Orazio *fruges consumere nati*.(4)

E gli argomenti che recano? Lo Scherillo messa in bella evidenza la differenza tra l'accidia della morale cattolica, e l'accidia quale si suole prendere nel linguaggio comune, osserva che « la figura che campeggia nell'immensa schiera, benchè avvolta nell'ombra di una perifrasi, non designa un accidioso del bene divino ».

Ed ha ragione: Al santo cenobita, che fu Celestino V, non si può far carico di tedio e di freddezza nel divino servizio; come pure la distinzione da lui messa in rilievo con tanta e con sì eletta erudizione teologica non si può mettere in dubbio. Ma si è ancora lontani dalla sua conclusione, ed anzi da queste premesse logicamente non ci si va. Perchè converrebbe dimostrare che l'Alighieri abbia colorito nel suo poema la sottile distinzione, che anche i moralisti e gli scrittori di ascetica, tante volte nella pratica trascuravano. E non è facile impresa; perchè lasciando da parte le non leggiere difficoltà che il poeta avrebbe

---

(1) Pasqualigo, *L'Aligh.* Anno III, *Come vanno chiamati coloro che non fur mai vivi.*

(2) Del Noce, *Lo Stige ed i peccatori dell' Antilimbo,* Città di Castello Lapi 1895.

(3) Filomusi-Guelfi, *Accidiosi invidiosi nell' Inferno dantesco. Gior. Dant.,* Anno I.

(4) Fornaciari, *Bull. Soc. Dant.* Anno I.

nelle proporzioni e suddivisioni che dà ad un Antipurgatorio. Laddove l'Inferno preesistente al cristianesimo, era cosa già nota ai pagani, e benissimo gli si affaceva una spartizione non meno filosofica che teologica, non men desunta dalla morale classica, che dal catechismo cattolico. Il paganesimo s'era immaginato d'avere anche le sedi beate e gli Elisii; e dalla bella descrizione virgiliana qualcosa trasse Dante anche per il Paradiso, e di Cacciaguida, poniamo, è apertamente confessato essere Anchise il modello, come altri tocchi passarono nel Purgatorio. Ma tutta quella parte era per il poeta cristiano una illusione dei gentili, ai quali il più ch'ei potè concedere fu il nobile Castello che spezza la tenebra del Limbo. Solo il regno dell'eterno dolore non era mai stato un'illusione, era creato prima dell'umanità, ed aperto sempre anche ai poveri pagani. Gli ufficiali dell'Inferno son tutti avanzi della mitologia pagana? Virgilio stesso, che nel Purgatorio diventa più un compagno che una guida, è nell'Inferno una guida vera, principalmente perchè è un savio del gentilesimo, cosa più che mai pagana e virgiliana è la città di Dite. Come in tutto l'Inferno, così più particolarmente in questo suo nocciolo, la contaminazione dello schema cristiano con uno paganeggiante era perfettamente richiesta dal color locale » (1).

È una vera e bella osservazione! L'Inferno dantesco ha un colorito più classico e pagano che non medievale e cristiano; mentre il Purgatorio non ha che qualche leggerissima tinta classica. Ma è ugualmente vero che la spartizione fatta secondo i vizi capitali sia teologica e cattolica, e l'altra, che si basa sulle male disposizioni sia filosofica e pagana? Ho giá dimostrato — credo in modo da non lasciar dubbi — che nel medio evo si

(1) D'Ovidio, *Nuova Ant.*, luogo citato.

era cristianizzata la divisione aristotelica delle male disposizioni, epperò se nella sua origine può dirsi pagana e filosofica, in sè stessa ed al modo con cui era presa al medio evo è tanto teologica e cattolica come quella dei vizi capitali. Quindi quando si voglia sostenere che il colorito locale dell'Inferno esiga uno schema paganeggiante delle colpe, si è costretti a dire che il poeta violò tale esigenza. Si aggiunga, che come sopra si è dimostrato, e come apparirà più chiaramente, quando ci occuperemo delle fonti, l'ordinamento delle colpe infernali tiene assai più del medievale che del classico.

III.

Ma altri punti sono più accanitamente combattuti; sarà bene tuttavia mettere prima a nudo tutta la vanità e l'insussistenza di un pregiudizio, che ebbe tanta parte nello scombuiare la topografia morale dell'Inferno.

A Pier di Dante, al Boccaccio, ed a non so quali altri degli antichissimi commentatori venne in mente l'infelice idea di cercare nell'Inferno i sette vizi capitali; ed il mal vezzo nel corso dei secoli incontrò sempre più, e si diffuse e si radicò in modo che da un mezzo secolo in qua diventò quasi una legge per gli studiosi di Dante. Tutti difatti dal Del Lungo al Della Noce, dal Poletto al Palmieri, dallo Scartazzini al Kraus si posero a cercare il cerchio o la bolgia della superbia, dell'invidia e dell'accidia, persuasi che, come sentenziò il Del Lungo: « Dante teologo non poteva trascurare nel suo Inferno alcuno dei sette vizii che la chiesa denominava capitali ».

Si accettò dunque come un domma ed un assioma che nell'Inferno dantesco ci doveva essere la settemplice divisione dei vizi.

Ma perchè mai, se al medio evo i teologi si tenevano

liberissimi di ordinare, come meglio loro talentava, i peccati ed i vizii? Perchè se la Chiesa non si era ancora scelta la divisione per così dire ufficiale? E perchè sopratutto se la divisione dei sette vizii capitali era ben lontana dalla celebrità e popolarità che cominciò a godere qualche secolo più tardi? No: Dante non era legato da necessità di sorta a seguire piuttosto questa che quella norma distributiva, e la sua ortodossia e nemmeno il suo buon nome di teologo, non avevano di che temere da questa libertà.

Tutti dunque i sullodati dantisti prendono le mosse da una falsamente pretesa necessità: e quando procedono alle faticose ricerche, forti del pensiero che ci deve essere il cerchio dei superbi, che all'invidia deve essere preparata una sede speciale, si può dir loro: frugate pure, rovistate, chissà che al poeta sia piaciuto di fissare quei riparti; ma badate che può anche darsi che non se ne sia curato. E sarebbe opera pietosa dir loro senz'altro: badate che Dante non potè fissare nel suo Inferno una sede speciale per tutti i singoli vizii capitali, per il semplice fatto che egli l'ordinò secondo le tre male disposizioni.

Nè sembri un paradosso, perchè, anche ragionando così in astratto, si capisce facilmente che due classificazioni possono tutt'al più avere qualche punto di contatto, ma non possono già essere riducibili ad una sola. Classificare più persone o più cose importa mettere fra esse un'ordine, una disposizione voluta da un certo principio; perciò, quando due disposizioni e due ordinamenti combaciassero perfettamente, si dovrebbe arguire alla similglianza ed all'identicità del criterio divisionale; e perciò in fondo le due classificazioni tornerebbero ad una.

Ora chi nell'Inferno dantesco oltre, la classificazione delle male disposizioni, cerca anche quella dei sette

vizii capitali, suppone che i due criteri siano identici. E questo è falso, perchè il criterio delle male disposizioni è fornito dalle cause interne del peccato; ed il criterio dei sette vizii capitali è dato invece della loro diversa fecondità.

E potrebbe essere più netta la differenza; e più profonda la diversità dei due criterii? e conseguentemente il pregiudizio della riducibilità delle due classificazioni potrebbe essere più privo di fondamento!

Ma siami lecito chiarire la cosa con un esempio. L'esercito nostro è diviso nei varii corpi di fanteria, di cavalleria, di artiglieria e va dicendo; ed il criterio divisionale è preso dalla diversità delle armi che vi si usano. Ora suppongasi che un bel giorno un capo ameno volesse cercarvi il corpo dei lombardi, dei veneti, dei liguri, e di tutte l'altre regioni; a che riuscirebbe? Troverà in questo o quel corpo un numero di soldati più o meno ragguardevole, dato da questa o da quella regione, ma il corpo delle singole regioni lo cercherebbe invano: e quando volesse formare le nuove schiere, porterebbe lo scompiglio e lo sfacelo nel vecchio ordinamento.

E per farci più presso alla materia, aprasi la *Somma,* dove i vizi sono distribuiti secondo l'opposizione che ogni vizio ha ad una speciale virtù (1). Il grande filosofo ridusse le virtù a sette, tre teologali e quattro cardinali; e quindi tutti i vizi per lui non sono che opposizioni ed offese di queste sette figlie del cielo. Così si ha l'eresia, l'apostasia, la bestemmia raggruppate assieme come congiurate ai danni della fede; l'odio, lo scisma, l'invidia, l'accidia, lo scandalo si schierano contro la carità; contro la temperanza stanno mescolati alla rinfusa la lussuria, la gola, l'ira, la superbia e cento altri peccati. Ora nella

(1) *Sum. Th.*, Ia., IIae, in Prologo.

dal principio della lor vita ad alcuno mestiere, drizzano sì l'animo loro a quello, per forza della necessità.... che ad altro non intendono ».

Sono dunque poveri incoscienti per la sorte che li fece nascere in basso stato, e li costrinse al lavoro, troppo presto! Ed è verisimile che Dante abbia loro inflitta una pena eterna? Celestino V è reo di aver fatto per viltade il gran rifiuto, gli angeli cattivi sono rei di avere parteggiato per sè nella gran lotta; ma a questi pargoli, a questi infelici nella vita bella, qual colpa si può imputare? Se quindi possiamo renderci ragione della condanna di Celestino e degli angeli neutrali, dovremmo trovare un enigma insolubile nella dannazione di questi. E non sa troppo di pagano questa condanna? Gli umili, i poveri, i tribolati non sono esclusi, per ciò solo, dal regno celeste; anzi per essi il Vangelo registra le più liete promesse; ed infine l'inutile *vulgus* ed il *numerus fruges consumere nati*, non c'è per il Vangelo, nè per la tradizione cristiana.

Nè importa « che tre quarti del genere umano non trovino un posto nei regni danteschi ». Perchè è vecchia, ma è giustissima l'osservazione che l'Inferno, il Purgatorio ed il Paradiso della musa fiorentina sono aristocratici; ammettono cioè appena grandi peccatori o gran santi, e quasi esclusivamente persone occupanti un bel posto nella scala sociale.

E lascio gli argomenti che il Fornaciari desume dalla pena degli infelici, dove giovandosi di sensi allegorici vede un « vivo ritratto della condizione di questa gente nel nostro mondo »; i quali quando non si potessero menomamente appuntare, avrebbero sempre un valore molto discutibile, per ciò solo che si appoggiano all'allegoria, la bandiera sotto cui riposa sicura ogni merce di contrabbando. Ma fo quest' ultima osservazione. La pennellata con cui Dante finisce lo schizzo di questa turba

un po' misteriosa, è la terzina:

Incontamente intesi e certo fui
Che questa era la setta dei cattivi
A Dio spiacenti e a nemici sui.

Orbene quest'ultimo tocco esclude affatto che in quella setta s'intruppino i miserabili intesi dal Fornaciari. Forse al Dio del Vangelo spiacerebbero i diseredati dalla sorte, per ciò solo che la dura necessità non lascia sviluppare quei germi che portano in fondo all'anima? Non istà scritto che a Dio sono in odio solo l'empio e l'empietà; e che l'umile, il tapino, il sofferente all'occhio suo è caro e grande come il primo monarca? A dirla schietta l'ipotesi del Fornaciari non è affatto verosimile, e prima di essa accetterei tutte l'altre esaminate ed anche quelle che per avventura mi possono essere sfuggite; perchè parmi impossibile che si possa contraddire tanto apertamente allo spirito dell'Alighieri ed alla lettera della Commedia.

Ma non si è notato che le mire di tutti i citati dantisti sono rivolte ad escludere l'accidia teologica dall'Antilimbo o ad alleviare la colpa di quegli sciagurati? Ciò non è senza motivo, che è bello ed utile a scoprirsi. Gli è che tutti sono mossi dal pregiudizio or ora smascherato: i vizi capitali, e quindi la vera accidia, devono essere al di là dell'Acheronte nell'Inferno vero. Tutte quindi le numerose soluzioni hanno per di più un'origine un poco sospetta!

V.

Anche lo Stige fu intorbidato più dallo stesso pregiudizio che non dall'accaneggiarsi delle genti fangose. È noto il lungo dibattito sugli abitatori del fiume paludoso; nè io starò a rifare la storia tessuta con tanta brevità ed

eleganza dallo Scherillo (1). Riporto appena la conclusione a cui egli venne: « l'opinione prevalente — quella che in ogni tempo fu l'opinione vulgata — tiene che nello Stige sono tormentati gli iracondi e gli accidiosi; non manca però chi autorevolmente difende due opinioni estreme, secondo l'una delle quali sarebbero stivati nello Stige iracondi, accidiosi, superbi ed invidiosi; e secondo l'altra vi starebbero a tutto loro agio due schiere di iracondi » (2).

Io mi posi tra i propugnatori dell'ultima opinione, e quantunque non siano troppi, pure mi trovo in non ispregevole compagnia; e quello che più importa ci francheggiamo sotto l'usbergo di sodi argomenti, che svolgerò discutendo le sentenze contrarie.

Della più attendibile e diffusa il più strenuo campione è lo Scherillo, che scese in campo non solo col bagaglio delle vecchie armi ripulite, ma con delle nuove. Ed io col mio caro maestro tornerò non a combattere, ma a conversare pubblicamente; ed egli non isgradirà la rispettosa libertà con che dissento da lui.

A lui dunque i versi del poeta, in cui presenta i dannati allo Stige mostrano chiaramente che ivi sono due maniere di peccatori: iracondi ed accidiosi; ed a me per il contrario mostrano con altrettanta chiarezza che sono tutti iracondi. I versi sono:

Lo buon maestro disse: Figlio, or vedi
L'anime di color cui vinse l'ira:
Ed anche vo' che tu per certo credi,
Che sotto l'acqua ha gente che sospira,
E fanno pullular quest'acqua al summo,
Come l'occhio ti dice, u' che s'aggira.
Fitti nel limo dicon: « Tristi fummo
Nell'aer dolce che dal sol s'allegra,
Portando dentro accidïoso fummo:
Or ci attristiam nella belletta negra. »
Qnest'inno si gorgoglian nella strozza,
Che dir non posson con parola integra (2);

(1) Op. cit. pag. 398.
(2) *Inf.* VII. V. 115-126.

e su essi ragiono così: quando Virgilio additando la palude dice a Dante: « Figlio, or vedi l'anime di color cui vinse l'ira », usa una frase generale, e che designa tutti gli abitatori dello Stige. Chi ci dà il diritto di restringerla ai peccatori uscenti a mezza persona dal fango? E quando soggiunge

> Ed anche vo' che tu per certo credi
> Che sotto l'acqua ha gente che sospira,

nega forse che quella gente sia vittima dell'ira? Fa forse un'eccezione, una riserva? o piuttosto non vuol mettere in guardia Dante dal prendere abbaglio? Dante poteva essere tratto a credere che gli abitatori dello Stige si riducessero agli ignudi ed ai fangosi che si percoteano così graziosamente; epperò si fa premura di avvisarlo che giù, nella belletta negra, c'è un altro esercito. E non ne fa il nome: perchè non stava parlando di anime vinte dall'ira? e non c'era proprio bisogno di ripetersi trattandosi di anime sorelle.

E perchè, ritorcendo l'argomento, nell'ipotesi che i sepolti siano peccatori diversi, non ce li presentò esplicitamente come è suo costume costante ed inviolato? Questa ragione per me è decisiva, ma, siccome ne ho già messo in rilievo la forza ed il valore (1), avvertirò soltanto che quando Virgilio addita a Dante gli iracondi, non gli ha ancora spiegato e distinto *il baratro ed il popolo che il possiede,* e che conseguentemente a Dante non basta *pur la vista,* ma ha bisogno della viva voce del maestro. Il che importa che fuori di Dite le presentazioni delle schiere dei peccatori devono essere più nette, più precise, e quasi direi nominali; e così avviene nel fatto. Quanto chiaramente sono indicati i peccati della funerea campagna, del Limbo e quei della lussuria, dell'avarizia e della gola! E

(1) Cfr. Cap. I. pag. 88 e seg.

perchè solo cogli accidiosi si userà una lunga peritrasi descrittiva? Risponde il D'Ovidio (1) che è tanto chiara per il *tristi fummo,* per il *fumo accidioso,* per il *ci attristiam nella belletta negra* e per l'*inno gorgogliato* e morente nella strozza, che vale la più esplicita presentazione. Ma troppo chiara non è, per il solo fatto che i particolari su allegati designano con eguale verità e precisione gli iracondi chiusi. Si badi: S. Tommaso spiegò cosi la genesi dell'ira: quando alla mente nostra si presenta un male che si teme, sorge dentro di noi la tristezza; ed essa precede l'ira, anzi ne è la madre; perchè è da questa tristezza che siamo spinti alla vendetta che è moto d'ira (2). Non reco altri passi di filosofi medievali; bastando sapere che si ripeteva colla sicurezza di un assioma che *irasci est semper cum tristitia.* E perchè il « tristi fummo » non può essere l'inno del pentimento disperato di una vittima dell'ira? E quanto « all'accidioso fummo » (3) quantunque quell'aggettivo sembri messo lì a bella posta per trarre in inganno, si avverta che era famigliare ai filosofi scolastici la distinzione data primamente dal Damasceno in *mania, fel, furor.* E S. Tommaso la spiegava così (4): *mania* è l'ira nata dalla tristezza *ex parte tristitiae causantis, et permanes* e che lungamente è covata nel cuore; *fel* invece è *principium motus irae* e chiamasi anche escandescenza, perchè, al dire di Cicerone, prende subito fuoco, *cito accenditur.* Ciò posto non è logico questo ragionare: se l'ira *fel* o l'ira escandescente è paragonata al fuoco, che

---

(1) Op. cit., pag. 259.

(2) *Sum. Th.* Ia IIae q. 45 art. II — Cum occurrit malum quod timebatur causatur tristitia. Praecedit autem motum irae, quia cum ex tristitia praecede nte aliquis insurgit in vindictam hoc pertinet ad motum irae.

(3) Non accenno alle discussioni sull'invidioso od accidioso fummo che fanno il paio con quelle del piè fermo che era sempre il più basso, e che oramai sono lasciate in disparte da tutti.

(4) *Sum. Th.* Ia, IIa, q. 46 art. VIII.

divampa ad un tratto; l'ira *manens,* ossia l'ira nascosta a lungo nell'animo, non si paragonerà ad un fumo che annerisce e fa intristire il cuore? Anzi se l'idea di fuoco vivo e divampante entra nel nome dell'altra specie d'ira, l'escandescenza; perchè non potrà l'idea di fumo entrare nella denominazione poetica dell'ira repressa in cuore? E

Portammo dentro accidioso fummo

disse il poeta; dove l'epiteto di accidioso non si addice bene a quel fumo lento e pigro che si aggira nell'anima, e che non sa decidersi ad uscirne? Per ciò che riguarda la pena i fitti nel limo possono ripetere con Beltram dal Bormio:

Così s'osserva in noi lo contrapasso!

Fummo iracondi, vili e paurosi; non avemmo l'ardire di recare in atto i sentimenti di sdegno che ci si erano svegliati in cuore, borbottammo l'ira su nell'aer dolce, avemmo paura ad uscire in imprecazioni, in insulti, ed anche qui non possiamo formare la parola integra: lassù covammo in cuore lo sdegno che ci riempiva di amarezza l'anima, e qui intristiamo sotto la belletta negra. Il D'Ovidio insomma fa assegnamento sopra una descrizione poetica di un peccato; e tali descrizioni, causa l'affinità strettissima dei peccati e la natura camaleontica, sono sempre riferibili a più d'uno, sono sempre vesti che si attagliano a più persone.

Dal che consegue che altri potrebbe appuntare l'illustre scrittore di contraddizione o d'incoerenza, perchè caccia dallo Stige i superbi e gli invidiosi per la mancata presentazione, e vi lascia imperturbata l'accidia. Io non farò che rilevare un pericoloso precedente per la topografia morale; perchè se nei sepolti nel fango si vuol vedere, in forza della loro descrizione, degli accidiosi, non si può negare ad altri il diritto di vedere in Farinata un

superbo, in Vanni Fucci un bestiale, in Capaneo un blasfemo od un superbo secondo che meglio piaccia, mentre nelle scene, ove campeggiano gli illustri peccatori, sono visibilissimi i tratti dei suddetti vizi. E questo equivarebbe ad ammettere che molti peccatori dell'Inferno dantesco sono indeterminabili e mal definibili: gravissima conseguenza, che non si evita altrimenti che attenendosi rigorosamente alle dichiarazioni esplicite e dirette della maniera dei peccati, che il poeta ebbe sempre cura di fare.

Ma « la più parte degli interpreti, continua lo Scherillo, rimase salda nella vecchia opinione in grazia specialmente di quel fummo accidioso, e poi si suole addurre « come di S. Tommaso una definizione che avrebbe un mirabile rapporto coi versi di Dante: *vaporationes tristes et melancolicae* ».

Chi riflette al modo sbrigativo con cui raggruppa le tre diverse ragioni, dubita se l'illustre dantista ne sia troppo convinto e ne faccia gran caso, e chi lo conosce, muta i dubbi nella più sicura certezza. Oh! lo Scherillo non è avvezzo a misurare la bontà di una dottrina dalla filatezza di nomi più o meno autorevoli che la professarono; egli sa che i parallelismi formali, i rapporti anche se abbaglianti sono poco concludenti nelle descrizioni dei peccati (1), — e nel caso concreto si possono contrapporre

(1) Dovrebbesi anzi dire che non sono affatto concludenti. Si suole allegare, a prova che nello Stige c'è l'accidia, la descrizione di S. Gregorio: *Acedia est tristitia vocem amputans,* descrizione che dai Morali del santo era passata in moltissimi trattati di morale e di ascetica. Se ad essa si avvicinano i versi:

Quest'inno di gorgogliare nella rozza
Che dir non posson con parola integra;

appare giustificata l'aria di trionfo con cui si cita. Ma a farlo apposta il Damasceno, differenziando quattro specie di tristezza, scriveva che « l'accidia è una tristezza gravosa, l'invidia è una tristezza del bene altrui, la misericordia una tristezza del male altrui, ed infine l'*achos est tristitia vocem auferens.*

E questa designazione dell'ira era stata accolta dai moralisti medievali — S. Bonaventura *Cent.* Parte Ia Sect. XIX — onde si hanno due vizi differentissimi quali l'ira e l'accidia descritti colle medesime parole. Ed anche S. Gregorio distingueva l'*ira sine voce,* dall'*ira cum voce. Sum. Th.* Ia, IIae, q. 46.

le evidenti analogie tra la descrizione dell'ira *manens* di S. Tommaso —; ed infine egli avrà ben visto che un solo aggettivo, un aggettivo non riferito alla schiera dei peccatori ma alla metaforica descrizione della loro colpa, e che per giunta si presta benissimo a designare una colpa d'ira, non è una base sicura di una teoria, che urta contro un altro uso costante e scrupolosamente osservato del poeta.

Siamo ad un altro vecchio, ma invitto argomento. Perchè Dante in tutti i riparti del suo Inferno punisce un solo vizio, o vizi opponentisi alla medesima virtù, come nel cerchio degli avari, e solo nello Stige avrebbe mescolato peccatori diversissimi? Ne sentì la stretta lo Scherillo, e si provò ad uscirne. « L'ira e l'accidia, osservò, sono due manifestazioni diverse, due diversi gradi della stessa colpa; difatti l'una e l'altra colpa sono contrarie, l'una per troppo, l'altra per manco di vigore alla mansuetudine, mentre l'ira repressa è appunto l'accidia ». Nè voglio negare che la conseguenza scenda logicamente dai sillogismi che abilmente mette in giuoco, ma io vorrei chiedergli: Dante aveva davvero un tale concetto delle due passioni?

Se così fosse, avrebbe travisata l'accidia della morale cattolica, che era definita: *tristitia de re spirituali, taedium bene operandi, recessus a bono divino* (1) è che, secondo i teologi, si opponeva non alla mansuetudine ma alla carità: *acedia opponitur* (2) *caritati*. Nè so credere « al battesimo delle vecchie dottrine umane nell'acque sgorganti della rivelazione » a cui si ricorre per scemare la spiacevole impressione della novità della definizione. Il battesimo o non c'è stato, o non è attecchito; e la teoria supposta dell'Alighieri resta un bastardume, nè pagano, nè cristiano

(1) *Sum. Th.* IIª, IIæ, q. 65 art. I.
» » IIª, IIæ, q. 35 art. II.
(2) » » IIª. IIæ, q. 35 art. II.

del tutto. Con tutto questo io non avrei difficoltà ad ammettere l'ingegnosa e dotta congettura, se mi si dimostrasse che di fatto Dante la pensava così; e qui sta il guaio, non lo si dimostra, nè, credo, lo si possa. Starebbe con Dante, Brunetto Latini che fa uno strano miscuglio dell'ira e dell'accidia, e vi scopre nuovissimi vincoli di parentela. Molto a proposito per la sua tesi, lo Scherillo cita i versi:

> In ira nasce e posa - Accidia nighittosa
> Che chi non puote in fretta - Fornir la sua vendetta

la nutre in cuore, e non pensa ad altro, onde

> Tanto si disvia
> Che non sa melliorare - ne già ben cominciare
> Ma croio e nighittoso - E' ver Dio glorioso. (1)

« Chi in codesti *croi* e *nighittosi* non riconosce i *tristi* fitti nel limo dello Stige? Il lor peccato deriva da *ira,* salvo che essi, non sapendo sfogar la vendetta, ne senton dentro il rodimento che li distrae da ogni buon pensiero; l'odio genera nel loro animo il *tedio* di divenir migliori e di operare il bene » (2).

La somiglianza colpisce e fa pensare; ma non distrugge quella che esiste tra i fitti nel limo e gli iracondi chiusi; e poi è più probabile che Dante sia andato a scovare la pellegrina derivazione dell'accidia nel Tesoretto, ovvero che l'abbia attinta al fiume reale delle dottrine filosofico-teologiche a cui tutti si dissetavano? Ed infine in questa ipotesi si evita Scilla, e si dà in Cariddi. Per questa via, si riesce, è vero, non senza sforzi però, ad avere in un sol cerchio due vizi opposti ad una sola virtù, ma si fa derivare un vizio capitale da un altro; il che importa che uno dei

---

(1) Scherillo, *Biografia di Dante*, pag. 410-411.

(2) Dalla descrizione dell'accidia del Purgatorio sopra recata risulta che ben diverso il suo concetto dell'accidia.

vizi non sia più capitale, ma dipendente e derivato. L'accidia, sarebbe ridotta alla condizione di figlia dell'ira; e quindi non solo si porterebbe un'anomalia nella topografia morale dell'Inferno, ma uno sconvolgimento radicale. E l'ultima conseguenza che io ne deduco è che la sentenza vulgata, qualunque ne sia stata la cagione, usurpò un posto non meritato; e che non le può essere reso nemmeno cogli artifici più squisiti di una vasta erudizione e di un'abilissima dialettica.

Di tutte l'altre opinioni quella che ebbe ed ha qnalche diffusione fu rimessa a nuovo e rinfiancata di prove, se non sode, appariscenti da Isidoro Del Lungo. Essa assiepa nello Stige i superbi, gli invidiosi, gli iracondi e gli accidiosi; ed ecco come vi stanno. « Nello Stige sono due circuizioni (1) nella prima stanno appaiati gli iracondi e gli accidiosi, di sopra quelli in continua guerra tra loro e di sotto questi, fitti nel limo e perpetuamente molestati, essi gli amatori del quieto vivere, da quella orribile e sfrenata guerra che si combatte al di sopra delle loro teste ». Nella seconda circuizione sono invece i superbi e gli invidiosi « e sopra i superbi nel medesimo modo che gl'iracondi, e, quanto a sè, disdegnosi non che d'offendersi a vicenda, ma pur di guardarsi. Qui quei di sotto molestano quei di sopra. Gl'invidiosi nascosti come è conveniente alla loro natura cupa e simulata, entro le acque della palude ogni tanto sbucano fuori per aggredire i superbi che sdegnano di opporre resistenza ».

E piacque sulle prime, ed ebbe una certa fortuna fino a che il Bartoli la impugnò vigorosamente nella sua *Storia della Letteratura.* I suoi argomenti sono suppergiù quelli che sopra si portarono per difendere agli iracondi il disputato regno; e parvero così forti e convincenti che il Del Lungo, che io sappia almeno, non oppose parola

(1) *Diporto Dantesco* — Luogo citato.

alla critica demolitrice del brioso avversario. Ed anche nel milleottocentonovantatre ristampando il suo *Diporto dantesco* si accontentò a promettere che ne avrebbe ribattute le difficoltà e le obbiezioni in altro studio; ma è passata ormai la bellezza di otto anni, e lo si attende ancora invano. Quale ne sia la causa non so, so però che il Del Noce tentando di rinvigorire la teoria del Del Lungo, si passò anch' egli affatto — e fu gravissimo torto — della critica vittoriosa del Bartoli. Lo scorso anno il D'Ovidio spezzò una lancia ancora contro la vecchia sentenza (1); e svegliò nuovi difensori, il Casini; al quale pare, « che non sia abbattuta per sempre dalle acute ed ingegnose escogitazioni del D' Ovidio »; e porta ragioni « non nuove ma sempre efficaci ».

Sarebbe vanità prosuntuosa lo sperare di convertire il convinto seguace dell'opinione del Del Lungo, dopo che non vi riuscì il D'Ovidio coll'autorevole e dotta parola; ma non voglio però lasciare senza risposta i non invitti argomenti. Ecco il primo ed il più specioso. Dante scrisse « che Filippo Argenti fu persona al mondo orgogliosa, e che con lui come porci in brago stanno molti che pure al mondo si tengon gran regi. In queste terzine riccheggiano le voci dei filosofi e dei santi, che avevano tante volte, censurato la superbia dei potenti..., vi si sentono i lamenti dei cronisti contro i superbi tiranni che angustiavano l'Italia....; e come si può, seriamente sostenere che qui non siano presentati i superbi? »(2).

Lo si può, appena si sfugga un equivoco che cova in questo ragionare. L'Alighieri, erettosi a giudice di oltretomba, per certi famosi peccatori istituisce come un processo; legge loro la vita dapprima, e poi pronuncia la

---

(1) F. D' Ovidio, *Studi sulla D. Commedia*. Remo Sandron 1901. — *La topografia morale dell' Inferno*.

(2) Casini, *Bull. d. Soc. D.*, Vol. IX, Fasc. 3-4, pag. 68.

sua brava sentenza in base ad un vizio speciale, che a lui parve il predominante od il più grave. È il caso dell'Argenti e dei gran regi; ne rivela la superbia ributtante, ma li condanna per una colpa, figlia legittima di essa, l'ira. Ora io domando alla volta mia: sarà più serio vedere in essi degli iracondi o dei superbi? Non v'ha dubbio *materialiter;* l'Argenti ed i fangosi compagni sono fior di superbi, e possono essere avari, lussuriosi e peggio ancora; ma *formaliter,* ossia dal punto di vista del poeta giudice, sono esclusivamente iracondi. E guai se non si bada alla distinzione! In Capaneo allora — insisto sull'argomento a costo di ripetermi — si potrebbe vedere un blasfemo, un superbo, e non il violento contro Dio che fu punito di Dante; in Vanni Fucci il re dei superbi, od un carnalaccio, e non il ladro de' begli arredi, per la qual colpa fu condannato alla bolgia dei ladri; e così ragionisi di tanti altri, tanto che tutto l'Inferno ne verrebbe sconvolto. E la ragione intima è che — come già spiegai lungamente — il peccato è proteiforme, e più proteiforme ancora è la vita morale dell'uomo; ed in altre parole il Casini dà troppo peso alla descrizione poetica del peccato dell'Argenti, e non vi distingue bene gli elementi accidentali dalle note caratteristiche ed essenziali. La prova poi dell'esistenza degli invidiosi nello Stige soddisfa e convince meno ancora. « Non si può negare — pensa il Casini — che in generale un contrasto suole aver luogo tra persone mosse da sentimenti diversi, e quindi che le *fangose genti,* ond'è straziato l'Argenti siano una classe di peccatori distinta dalla sua... » Osserva poi che è diverso il contrasto tra gli iracondi (1) e quello ra l'Argenti e l'altre genti fangose; come assai diverse sono le località ove i visitatori assistono alle due scene, e Dante stesso

(1) *Inf.* C. VII, v. 112-114.

ha cura di avvertirvi del profondo distacco, perchè dall'una non passarono all'altra se non dopo aver percorso *un grand'arco* della palude ».

Sostanzialmente è l'argomento del Del Lungo, desunto dalle ragioni intime dell'arte dantesca, un argomento estetico in altre parole adoperato a risolvere una questione ermeneutica. Credo di aver messo in vista la poca forza dimostrativa e la grande fallacia di queste ragioni; servendosi delle quali il Pascoli vedrà in Filippo Argenti un accidioso, e compirà trasformazioni più strane ancora; quindi si potrebbe tirare innanzi senz'altro. Ma piacemi notare: posto che la variante *invidioso fummo* non sia sostenibile, c'è il più fuggevole accenno esplicito all'invidia? Ancora: dato che un contrasto supponga sentimenti diversi, ne segue a fil di logica, che le fangose genti che straziano l'Argenti siano un'altra maniera di peccatori? Tra i superbi — parlo di superbi, perchè il Casini dice superbo il povero Argenti — non si dànno mai diversità di sentimenti, dispareri e contrasti? Un proverbio notissimo vi sta contro, come pure la più comune esperienza. E nella sentenza vera che l'Argenti ed i suoi tormentatori siano iracondi non si spiega bene la rissa? La diversità poi dei luoghi ove accadono le scene, non ostante che Dante l'abbia fatta avvertire, mi ha dello stiracchiato e del puerile: e non so darmi a credere che il Del Lungo ed il Casini ci fondino sopra la loro convinzione. Giù nelle bolge quando gira gran arco di esse, e poi v'incontra altri gruppi di peccatori, si è in diritto, per il grande distacco, di conchiudere alla diversità del peccato? E l'indicazione: *Figlio, or vedi l'anime di color cui vinse l'ira,* non si allarga a tutta la palude quanto è grande?

L'argomento ultimo del Casini mi fu carissimo; perchè conferma i miei sospetti e le mie induzioni che cioè la

sorgente delle sottili indagini che misero sossopra lo Stige e l'Antilimbo sia il pregiudizio che nell'Inferno debbono trovarsi i sette vizi capitali. « I vizi della superbia e dell'invidia, domanda il Casini, perchè mai Dante li avrebbe esclusi dall'Inferno superiore? » E lamenta che si lasci mancare « un elemento così importante nell'organismo della macchina dantesca, anzi un elemento essenziale e necessario ». Ma chi mi ha seguito fin qui si tedierebbe troppo, se m'indugiassi sui vani lamenti; aggiungerò invece una ragione che colpisce tutte le diverse sentenze che dannano nello Stige qualsiasi colpa oltre l'ira: una ragione nuova e non ispregevole.

Se nello Stige stanno anche solo due vizi capitali, e peggio assai se ve ne sono ammucchiati tre o quattro, come è rispettata e salva la graduatoria della crescente gravità delle colpe? Presentì il veleno dell'argomento il D'Ovidio, e notò « che può rimanere dubbio se il poeta intendesse dare alla stratificazione dello Stige un preciso significato di graduatoria » (1). Ma perchè mai e donde questo dubbio? Non è certo, evidente che il poeta dispose secondo la gravezza i tre primi cerchi dell'incontinenza: la lussuria, la gola, l'avarizia? E fino nello Stige fa capolino l'ordinamento graduale, perchè l'ira, *ratione mali accidentis,* era ritenuta la colpa d'incontinenza più grave. Ed è verosimile che lo Stige sia per metà ordinato secondo gravezza, e metà no? e che il poeta abbia tanto bruscamente mutato di parere da guastare sul più bello tutta la disposizione dell'Antidite? Perchè è un fatto sicuro che, se nel fiume paludoso si mette anche solo l'accidia, crolla ogni graduatoria della prima regione infernale. Ora contro queste improbabilità e queste fortissime inverosimiglianze, cozzano tutte le ipotesi sugli abitatori della palude stigia, all'infuori di quella che non vi scorge altro che due specie di iracondi; e s' infrangeranno le non troppo salde ipotesi,

(1) Op. cit., pag. 253.

oppure resteranno scosse e si metteranno in dubbio le chiarissime intenzioni del poeta?

In questo io vedo una grossa e seria difficoltà per tutte le suddette sentenze; ed un grande vantaggio per quella che non vi urta. E sono tanti i rispetti per i quali si avvantaggia su tutte l'altre! Essa sola si appoggia all' esplicita dichiarazione di Dante, e nella descrizione dei tormenti dello Stige — il fondamento delle altre sentenze! — trova una propria conferma; essa non rompe le costumanze del poeta rigidamente osservate; essa rispetta la graduatoria delle colpe; essa traduce in linguaggio poetico la distinzione dell'ira, comune a tutti i filosofi ed i teologi; essa infine non è figlia di un fatale pregiudizio, ma il portato naturale di una attenta e spassionata lettura della forte scena dantesca. E non ha bastevoli titoli alla preferenza! (1)

---

(1) Sono parzialmente nuove le opinioni del Faucher e del Filomusi-Guelfi, che si ebbero non saprei quanti seguaci. Ma anche il lato nuovo dell'edificio è poco saldo e piantato sul falso. Il Faucher — *Accidioso od invidioso fummo?* Napoli 1902 — vuole che lo Stige raccolga iracondi, superbi ed invidiosi. Egli si appoggia sopratutto alla lezione: *invidioso fummo* che crede una doverosa e necessaria miglioria della vulgata lezione: *accidioso fummo*. Ma nonostante le ingegnose ragioni portate dal Borgognoni e dal Ronchetti la variante proposta non fu accettata, perchè, come disse lo Zingarelli, è troppo audace non appoggiandosi a codici antichi e rispettati. Conseguentemente cadde anche l'opinione del Faucher. Il Filomusi-Guelfi — *Accidiosi ed invidiosi nell' Inf. D.* Aligh. An. I, pag. 168 e seg. — con bell'apparato di erudizione si studia di mostrare che nello Stige impaludino appena iracondi, invidiosi ed accidiosi. Ne esclude i superbi, perchè la loro colpa appartiene alla malizia e non alla incontinenza; ed aggruppa l'invidia, l'accidia e l'ira, perchè colpe sorelle, essendo tutte figlie della tristezza. Ma la superbia è propriamente una colpa di malizia? Ai passi della *Somma* da lui addotti oppongo quest'altro: *Continentia* — si legge nella Ia, IIae, q. 155. Art. 11 — *proprie dicitur in concupiscientiis delectationum tactus; communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia.* E come Aristotele parlava dell'incontinenza dell'amore della vittoria, così S. Tommaso parlava dell'incontinenza dell'onore; ed ognun vede che qui si accenna ad una superbia d'incontinenza. E senza addentrarci nella questione teologica, i passi della *Somma* apparentemente contraddittori si conciliano facilmente ammettendo — come del resto appare tanto ragionevole — una doppia superbia, d'incontinenza l'una e l'altra di malizia. L'osservazione poi che l'accidia, l'invidia e l'ira, siano tre figlie della tristezza non sfugge le strette dell'argomento che per Dante è legge costante di non riunire in un sol cerchio, se non i rei di un sol vizio o di vizi opponentisi ad una sola virtù, come fece coi prodighi e cogli avari. Epperò al Filomusi-Guelfi corre l'obbligo di provare che i tre vizi si oppongono ad una sola virtù; e vi riuscirà, se falli anche il tentativo dello Scherillo per due soli vizi, l'ira e l'accidia?

V.

E saltiamo giù alle bolge, sorvolando alle tombe degli eretici ed ai gironi dei violenti, dove s'imperniano questioni di principio, che rovescerebbero dalle fondamenta la mia ipotesi, e che converrà esaminare a parte. Qui pure ci si fa innanzi un autorevole oppositore: Giuseppe Fraccaroli.

Io avventurai l'idea che Dante siasi accontentato d'una graduatoria non rigorosamente scentifica, e più abbozzata che finita, basata sul danno maggiore o minore recato dalla colpa e pesato col maggiore o minore perturbamento dell'ordine naturale e divino. L'illustre grecista (1) invece crede compiuto e perfetto l'ordinamento, e lo ritiene ricalcato sulla notissima ripartizione delle colpe, germogliate dall'amore errante per soverchio o per manco di vigore o per malo obbietto.

« Se per due volte, egli ragiona, nel Purgatorio e nell'intero Inferno, il fondamento della classificazione delle pene e delle colpe è l'amore, non parrà irragionevole il presupporre che anche l'ordinamento delle dieci bolge non si diparta da questo principio ». E lavorando su questo presupposto, ne ricava questa classificazione:

Seduttori Adulatori Simoniaci	peccano per troppo di vigore
Indovini Baratti Ipocriti Ladri	peccano per manco di vigore
Mali consiglieri Seminatori di discordie Falsarî	peccano per malo obbietto

(1) *Le dieci bolgie e la graduatoria delle colpe e delle pene nella D. C.* Miscellanea — Rossi-Teiss. Trento 1897.

E la conforta di queste osservazioni. I simoniaci, sono da Dante intesi come « adulteri delle cose di Dio, che, di bontade deon essere spose », e quindi vengono giustamente terzi dopo i seduttori e gli adulatori.

« Le quattro specie che seguono (1) muovono invece da mancanza d'amore, non però ancora da odio del prossimo. Il male altrui non è per questi peccatori lo scopo diretto che si propongono, ma è solo una conseguenza naturale, o anche soltanto accidentale del loro agire: loro scopo diretto è il vantaggio proprio, qualunque sia il mezzo, qualunque sia la conseguenza. Costoro non sentono nè amore, nè passione, non sentono neanche odio, ma sono freddi, egoisti: gli indovini mentiscono alla scienza, i barattieri alla fede pubblica, gl'ipocriti alla pietà ed alla giustizia, i ladri all' ordine sociale, non per ira, non per animosità alcuna, ma perchè non sentono amore e non badano che all'interesse »

E fra le quattro specie di frodi, rileva la gradazione così: « L'opera dell'indovino, ancorchè sia sempre un inganno, non è però necessariamente sempre congiunta al male altrui: il barattiere invece ancorchè spesso, e forse il più delle volte, dia corso alle leggi ed alla giustizia, reca sempre altrui un pregiudizio proporzionato al prezzo che storce per adempiere il proprio dovere; l'ipocrita contro alla giustizia va sempre, non solo nelle modalità ma nella sostanza, ancorchè in apparenza si mostri suo difensore; il ladro spezza anche quest'ultimo ritegno e, pur di soddisfare le proprie brame, non bada se al male privato si congiunga il male pubblico ».

« Invece i peccati delle tre ultime bolge muovono tutti e tre da amore del male altrui; questo è lo scopo loro diretto, mentre il vantaggio materiale, che ne può venire

(1) Op. cit., pag. 365.

al peccatore è o nullo, o proporzionatamente trascurabile. E in primo luogo vengono i consiglieri frodolenti. Infatti chi inganna altrui è a ciò spinto dalla speranza di trarre un vantaggio per sè, ma chi consiglia ad ingannare, non ha neanche questa scusa. Bonifacio VIII perciò è punito nella terza bolgia, e Guido da Montefeltro, suo consigliere, nell'ottava; per Guido infatti non c'era scusa nè di passione, nè d'interesse. Più sotto i seminatori di discordie in quanto questi non solamente producono un male materiale, ma uccidono anche negli altri deliberatamente il vincolo d'amore che fa natura: agiscono per odio del prossimo e producono odio.

Ultimi sono i falsarî, perchè la loro azione è la più deliberatamente diretta contro la verità, l'oggetto più degno dell'amore: il loro mal animo verso il prossimo è tale che si avvicina al tradimento; sia che battano moneta falsa, e la facciano passare sotto la fede speciale che guarantisce alla buona l'autorità dello Stato, sia che mentendo calunniino chi avrebbe più diritto alla loro protezione e approfittino in qualsiasi altro modo dell'altrui particolar buona fede » (1). Mi si passi la lunga citazione, perchè intesi con essa di non scemare forza e chiarezza alla teoria dell'autore, che fu lodata come la ricerca più soda e felice nei risultati, di quante siano state escogitate (2). Ed io sottoscrivo volontieri all'onorifico giudizio; ma mentirei se affermassi che tale soluzione mi appaga.

In primo luogo non ista il supposto che si mette a base. Niuno dubita infatti che nel Purgatorio il triplice errore dell'amore sia criterio divisionale; ma non so quanti ammetteranno che tale criterio sia stato adottato anche nell'Inferno. Non isto ad enumerare tutte le ragioni che

(1) Fraccaroli, Op. cit., pag. 365 e seg.

(2) Degne di essere ricordate sono quelle proposte del Filomusi-Guelfi e dal Berthier, delle quali ci occupiamo più avanti.

persuadono il contrario, principalissima l'irriducibilità di due criteri diversi; bastano e sono d'avanzo le stiracchiature, le violenze, le torture a cui devonsi mettere le colpe ed i colpevoli puniti da Dante. Per averne un saggio: « gli eretici, dice il Fraccaroli, corrispondono agli accidiosi del Purgatorio »; ed ecco come si trovano le analogie, le rispondenze.

« Gli eresiarchi e gli epicurei, sono sepolti nelle tombe perchè morti alla fede; se qui dico che sono sepolti perchè morti all'amore, dico la stessa cosa, perchè fede ed amore non sono che due aspetti di una idea sola, e Dio è appunto

il primo Amore
Di tutte le sustanzie sempiterne » (1).

Che al tempo di Dante si ritenesse l'eresia una morte all'amore divino? Non credo; perchè sempre si insegnò che una simile morte è recata all'anima da ogni colpa grave. Ora con quale fondamento si può asserire che per l'Alighieri l'eresia assumesse quel valore speciale? E non si vede il precipizio, al quale conduce la premessa, che per il Fraccaroli è la prima pietra del suo edificio? Se l'eresia, perchè è una morte all'amore divino, è riducibile all'accidia, tutte le colpe gravi che producono quella morte o saranno accidia, oppure colpe affini all'accidia. Ed ancora mi pare inverosimile che Dante anche alle bolge abbia voluto adottare lo stesso concetto divisionale che si vuole — ed io l'ammetterei di buon grado, quando non fosse forzato — unico per le tre cantiche.

Mi sa di giuoco puerile questo ripetuto adattamento: e quantunque pensi che il poeta abbia pagato un buon tributo alle tendenze viziose del suo tempo, pure peno a ritenere che sia stato spinto tanto avanti dall'amore della

(1) Fraccaroli, Op. cit., pag. 363-364.

simmetria. Ma checchessia della probabilità, si dimostra — ricorro al mio argomento prediletto — che l'Alighieri applicò di fatto alle bolge il principio distributivo del Purgatorio? Si citano i versi in cui la frode ed il tradimento è detto: « Oblìo d'amore, uccisione d'amore », e non se ne hanno altri che si prestino a lasciar intravedere il più lontano accenno.

Ma sono davvero espressioni che eufemisticamente indicano « l'amor del male » come sostiene il Fraccaroli?

Chi legge serenamente le terzine decimonona, vigesima, vigesimaprima del canto decimoprimo dell'Inferno, trova che esse traducono in bella poesia un freddo ed incoloro linguaggio filosofico, che suonerebbe ad un di presso così: « La frode in chi fidanza non imborsa, offende appena la legge naturale, che obbliga a far male a nessuno; mentre la frode in chi si fida, infrange anche le leggi formate da speciali rapporti, da promesse, da giuramenti. Queste infrazioni di leggi si presentano colla viva immagine dell'oblio, e dell'uccisione d'amore, che è l'anima e lo spirito di queste leggi? E che ha a vedere con queste frasi l'amore del male, l'amore che erra per malo obbietto?

E concedendo pure che siano sinonimi, come dalle due misere parolette si dedurebbe che per la classificazione delle bolge si servì, non di uno qualunque dei criteri che possono essere forniti dall'amore, ma propriamente di quello che usò nel Purgatorio? Si opporrà che nessuna delle tentate classificazioni delle bolge possono essere suffragate da un'esplicita asserzione del poeta, nè da accenni più o meno velati.

Ed è verissimo: ma — restringendo le difese a quella da me proposta — essa non si fa forte di analogie inverosimili e zoppicanti, ma riposa esclusivamente sulla descrizione che il poeta fa di quei luoghi di pena. C'è di peggio: anche il modo con cui la graduatoria è congegnata

lascia non poco a desiderare quanto a saldezza. Essa si fonda « sugli ordini diversi dei motivi », motivi che inducono l'uomo a peccare di frode. Ora io vorrei chiedere all'illustre professore perchè il ladro frodolento non pecca « per troppo di vigore nell' amare » come il seduttore ed il simoniaco? È un amore diverso che vince l'uno e l'altro, ma un amore che eccede e soverchia i limiti del convenevole e dell'onesto.

E perchè anche gli indovini, i barattieri, gli ipocriti avranno « per motivo alla colpa » la mancanza d'amore? Come si può asserire che essi non sentano « nè amore, nè passione e nemmeno odio? » Non possono invece essere vittima di tutte queste passioni, e trovare in esse l'incentivo, la spinta al male? « Sono freddi egoisti! » ma come si dimostra? Ed in tesi astratta l'egoismo non è freddezza per altri, cagionata da un soverchio amore per sè stessi? Infine si portò un giudizio troppo severo su quelli sgraziati di falsari, di consiglieri cattivi e di seminatori di scandali! perchè pensare che essi siano spinti alle loro ree azioni da puro e semplice malanimo? Chi batte moneta falsa pare che covi in cuore più che odio pel prossimo, amore per il danaro; così lo scismatico potè sentire lo stimolo dell'ambizione e della gloria, e forse forse il suo ardore derivava in lui dalla cieca e falsa convinzione di far bene ai suoi simili. E viceversa, tra i seduttori, tra gli adulatori, tra i ladri, tra gli ipocriti si possono trovare dell'anime nere, che ebbero di mira esclusivamente il danno altrui.

E si badi che ciascuno è libero di vedere in questi gruppi di frodolenti « quell'ordine di motivi » che più gli piace, perchè le singole frodi possono ammettere qualsiasi movente. Insomma il Fraccaroli ha scelto un criterio di classificazione troppo soggettivo e quindi troppo incerto, e quindi inapplicabile. Fra le tante maniere di divi-

dere le colpe, in uso presso filosofi medievali, nessuna se ne trova di soggettiva; ma tutte hanno fondamento nelle qualità reali ed oggettive dell'atto colpevole. E fu savio avviso, perchè guai a chi vuole indicare la maggiore o minore reità di un'azione fissando l'occhio nell'abisso e nel mistero del cuore umano! Allora la classificazione delle colpe, già per se stessa difficile, viene così fattamente intricandosi che ne uscirebbe male anche un filosofo.

E per tutte queste ragioni, io non so posporvi la incompiuta ed apparente graduatoria che sopra esposi; e non fo caso alla sua incompiutezza, perchè al trar dei conti la Commedia è un poema e non un trattato di filosofia.

VII.

E siamo giù ai ghiacci di Cocito dove il Berthier, l'autore del « Commento secondo la scolastica » (1) che esce a Friburgo, scoprì un ordine di colpe e di pene che fa a pugni col mio. Chi tradisce — ragiona il frate domenicano — inganna o gli uguali od i superiori; ed essi possono vantare su noi diritti o naturali, ovvero sovraggiunti e convenzionali. Ed ecco la disposizione delle più infernali prigioni che ne deriva:

Cerchio IX	Tradim. degli uguali e dei superiori	violando il diritto naturale	dei parenti	Zona I.
			dei cittadini	Zona II.
			degli amici	Zona III.
		od un diritto convenzionale	dei benefattori	Zona IV.

Ma basta una semplice osservazione per rovesciare l'ipotesi troppo complicata. In essa non si spiega perchè sieno peggio trattati i traditori degli amici, che non quelli dei cittadini e dei parenti; e quindi o si deve ritenere

(1) La *D. C.* - *Commento secondo la scolastica* — Proemio all'Inferno — Pagina LXII e seg. Friburgo 1892.

che il sottocriterio adoperato in questa plaga infernale, non si coordini col criterio fondamentale della gravezza delle colpe, crescente collo sprofondarsi all'abisso, e sarebbe una grossa anomalia; od il sottocriterio è insufficiente, anzi falso addirittura.

VIII.

Chiuderemo il lungo capitolo toccando appena dei fonti dei criteri divisionali, dove fortunatamente non si ha quella rigogliosa varietà di pareri, che a tutta prima si aspetterebbe.

Il D'Ovidio e lo Scherillo ammettono concordemente che nell'Antidite si ha un predominio del sistema patristico e teologico cristiano; mentre in Dite trionfa la dottrina aristotelica con qualche sua propaggine ciceroniana (1). Il Fornaciari crede che il fonte principale sia Aristotele, ed il Filomusi-Guelfi invece sostiene che tale onore spetti alla *Somma;* essi si accordano per altro nell'accettare delle derivazioni parziali, quegli dai teologi medievali, questi dal sommo filosofo. Il Palmieri è troppo riservato e direi chiuso in argomento. Se si toglie la derivazione dal *De Officiis* di Cicerone, non ti assegna nessun altro fonte. Non Aristotele, perchè scrive « il poeta mostra di aver fatto suo il concetto di Aristotele appellandosi in tal materia al giudizio di lui; ma è aristotelico il concetto di Dante? E ti esclude pure S. Tommaso, perchè con aria seccata si volge a « quelli che nelle parti filosofiche della Commedia vedono la nuda dottrina di S. Tommaso, e li invita a mostrargli dove si trovi nelle *Somme* la divisione dei peccati ordita da Dante nell'Inferno. »

Assai più esplicito — e fin troppo! — è il Pascoli:

(1) *Nuova Antologia* Op. cit., p. 200 *Alcuni capitoli di Biografia Dant.* pag. 418.

(2) PALMIERI, *Commento alla D. C.* Introd., cap. 12, Vol. pag. 111, Ed. Prato.

« Quando Dante compose il canto decimoprimo aveva in pensiero più che altro Cicerone »; annette poi « importanza immensa al *Moralium Dogma* », nè dubita di reminiscenze aristoteliche; ed infine ripete per alcune derivazioni bonaventuriane quanto scriveva più di un mezzo secolo fa l'Ozanam (1).

Si riducono a tre quindi gli autori che possono seriamente pretenderla ad ispiratori della struttura morale dell' Inferno: Aristotele, S. Tommaso e Cicerone; perchè dell' autore sia del *Moralium Dogma* e sia del *Tesoro,* come pure di S. Bonaventura, per il punto speciale indicato dal Pascoli, non val proprio la pena di occuparsi (2). E di essi quali presentano maggiori titoli, e più forti diritti? Parmi bene mettere la questione in termini più precisi, anzi sdoppiarla così: la classificazione delle colpe nell'Inferno dantesco ha più dell' aristotelico e del ciceroniano, ovvero del tomistico, e per stare più sulle generali, dello scolastico? E Dante quando disegnò l' albero della gravezza delle colpe, s' ispirò all' *Etica* di Aristotele od al *De Officiis* di Cicerone, od all' opere di S. Tommaso o di qualche altro filosofo medievale?

Dopo quanto si è discorso, la risposta alla prima domanda è facile e non ammette dubbi. Nella Commedia si è bandita dal numero delle male disposizioni la bestialità,

---

(1) *Minerva oscura.* pag. 27. Nè può dirsi che di molto più temperato è nel l'altra opera: *Sotto il velame.* « Nel ragionamento intorno all'ordine dei peccati nell'inferno, ha due autori davanti al pensiero; Cicerone per la divisione della malizia in violenza e frode, Aristotele per la triplice disposizione ecc. » Si richiama pure al *Moralium dogma,* ed al *Tesoro* tradotto dal Giamboni. E perchè non isfila anche altri autori?

(2) Si sostiene, e non dal Pascoli soltanto, che nel Purgatorio l'Alighieri si appiglia all'enumerazione dei vizii quale si ha in S. Bonaventura, ed in S. Gregorio, e lascia da parte quella che è seguita da S. Tommaso nella *Somma.* Ma non può darsi asserzione più infondata. In primo luogo S. Tommaso a riguardo del numero, dell'ordine e della fecondità dei vizii capitali si appoggia interamente a S. Gregorio, ed il famoso passo dei *Morali,* dove sono enumerati, nella *Somma* sarà citato un centinaio di volte. E poi come possibile pronunciarsi in argomento, se si mutava l'ordine, ogniqualvolta che si consideravano i vizii da diverso punto di vista?

come costumavano i filosofi medievali; schiettamente medievale è la definizione della malizia, ed anche delle colpe — non della mala disposizione — di bestialità si dà un concetto che quasi nulla tiene dell' aristotelico.

Dunque l' ordinamento morale dell'Inferno è sostanzialmente medievale o scolastico: nè si può pensare a contaminazioni aristoteliche o ciceroniane; perchè se vi entrano concetti che ricorrono nell' opere dei filosofi di Stagira o di Arpino — sia per esempio il concetto dell' incontinenza e la divisione dell' ingiuria in frode e violenza — essi passarono intatti o con lievissimi ritocchi alle *Somme* degli scolastici. Più ardua è l' altra questione: quali dati abbiamo, quali indizii per andare sicuri alla conclusione che Dante attinse da questo filosofo piuttosto che da quello? Si suol dire: per Aristotele si ha il solenne ed esplicito richiamo all' *Etica nicomachea* fatto proprio nel canto in cui si espone la teoria penale dell' Inferno.

Ma a buon conto se la citazione della sua *Etica* valesse come una dichiarazione esplicita dell' aver preso da essa i suoi criteri divisionali, Dante nell' undecimo canto dell' Inferno o avrebbe mentito, o si sarebbe grossolanamente contradetto. Ebbi già occasione di avvertirlo, ma non sarà inutile ripeterlo: come mai si spiega che dopo aver rimandato il lettore all' *Etica nicomachea,* egli ti segue altri criterii, altri indirizzi? Un' attenta lettura del canto famoso può liberare dalle noiose conseguenze, perchè ivi si ricorre ad Aristotele per afforzare il principio:

> l' incontinenza
> Men Dio offende e men biasmo accatta;

col qual principio Virgilio atterra l' infelice dilemma propostogli da Dante. E si avverta che tale verità la si trova nelle *Somme* medievali, ricantata su tutti i toni; e se il poeta appellò ad Aristotele, invece che ai filosofi aveva cento buonissime ragioni.

Anzitutto Virgilio, benchè sia *il mago gentil che tutto seppe,* poteva senza qualche poco di inverosimiglianza allegare l'autorità di un teologo medievale? Ma poi — e questo dev'essere il vero motivo — Aristotele era il famoso saggio, a cui si attribuiva una certa infallibilità; e come oggi i seguaci della filosofia tomistica o bonaventuriana si riposano tranquilli sull'autorità o del dottore angelico o del serafico, così ai tempi di Dante si faceva per Aristotele, dove pur non si seguono le teorie. Quante volte i filosofi scolastici citano Aristotele, e si frangheggiano della sua autorevole parola anche lá dove dissentono da lui, e ne combattono perfino l'opinioni? Nel caso nostro poi avviene nulla di anormale: Dante appoggia al nome autorevole di Aristotele una verità morale, che fa al caso suo, e tira innanzi esponendo il suo schema divisionale. Si può quindi logicamente dedurre che l'*Etica nicomachea* sia un fonte, per ciò che si accenna ad essa nel canto decimoprimo dell'Inferno?

Per il *De Officiis* di Cicerone si citano le analogie tra la divisione di Dite ed un capitolo dell'operetta che « fu studiata con più vantaggio da Dante » (1); e si ritiene che esse tengono luogo di una implicita confessione del poeta. A dire il vero, non so rendermi ragione del favore e del plauso che incontrò la trovata del Moore; nè so capire come non sia scemato dopo che il Filomusi-Guelfi dimostrò che anche nella *Somma* (2) si insegna che la frode e la violenza sono i due modi con i quali si può recare ingiuria al prossimo. Vedasi tuttavia a che si riducono le vantate analogie, e di quale forza esse siano. Mettiamo a

---

(1) Scherillo, Op. cit., pag. 512.

(2) Nella Ia, IIae q. 45. art. IV si dice che coloro che danneggiano il prossimo « ut, plurimum excogitant vias dolosas.... quamvis quandoque per violentiam malum operentur ». Qui però manca affatto l'idea pellegrina del concetto dantesco di malizia; ed essa dà l'indizio più sicuro di mettersi sulla via del fonte vero.

riscontro i versi del poeta ed il brano del *De Officiis.* Cicerone scrisse: (1) *Cum duobus modis idest vi aut fraude fiat injuria, fraus quasi vulpeculae, vis leonis videtur; utrunque ab homine alienissimum est, sed fraus odio digna majore;* e Dante:

> D'ogni malizia ch' odio in cielo acquista
> Ingiuria è il fine, ed ogni fin cotale
> O con forza o con frode altrui contrista
> Ma perchè frode è dell' uom proprio male,
> Più spiace a Dio:

E le simiglianze sono innegabili sia nella divisione delle colpe ingiuriose al prossimo, in colpe di violenza e frode, e sia nel riconoscere la maggiore gravezza della frode in paragone della malizia; ma non vanno più oltre

Anzi chi voglia esaminare sottilmente le cose, trova che la simiglianza non è perfetta nella ricognizione della maggior reità della frode; perchè in Cicerone non c' è ombra della ragione portata da Dante. E perchè la distribuzione in frode ed in violenza è un pensiero nè nuovo, nè pellegrino, ne segue che la simiglianza ha dell' accidentale e del fortuito. Ora qual valore le si può dare, quando si badi che nel concetto maestro e fondamentale dei versi del poeta e del capitolo del *De Officiis* c' è, starei per dire, una netta contradizione? Le ingiurie del prossimo fatte con violenza per l' Arpinate non sono colpe di malizia, perchè egli la definì: *versuta et fallax nocendi ratio* (2) — ed in buon volgare è la frode —; e Dante invece ragiona della malizia che, secondo il suo modo di vedere, abbraccia la frode e la violenza.

---

(1) *De Officiis,* L. I, Cap. 13.

(2) *De Natura Deorum,* pag. 12. L. III, Cap. 30. « Nam igitur a diis immortalibus tantam arbitramur malorum sementem esse factam?
Si enim rationem hominibus dii dederunt et malitiam dederunt: est enim malitia versuta et falla se nocendi ratio ». E nelle *Tusculane.* Lib. IV, Cap. 15.
« Huius igitur virtutis contraria est vitiositas — sic enim malo quam malitiam appellare eam quam Græci κακίαν appellant, nam malitia certi cuiusdam vitii nomen est: vitiositam omniam, ecc.

Quanto piu intime e sostanziali sono le simiglianze tra i versi citati ed il commento di S. Tommaso alle parole di S. Pietro: *Deponentes igitur omnem malitiam et omnem dolum et simulationes et invidias et omnes detractiones! Ait Glossa,* scrive difatti, *malitiam, voluntatem idest nocendi aliis, scilicet aperte vel in persona sua, vel in persona sibi coniuncta scilicet in uxore, vel in possessione sua. Et ideo dicit omnem malitiam. Dolum. Glossa: deceptionem scilicet occultam* (1).

Quì si trova l'identico concetto della malizia, un concetto per dippiù non famigliare ai filosofi ed ai teologi; si trovano accennate due specie di violenza che addolorano nel secondo girone:

> Qualunque priva sè del vostro mondo
> Biscazza e fonde sua facultade;

ed infine si ha, sotto nomi diversi ma trasparentemente equivalenti, la duplice divisione in colpe di frode e di violenza. A tirare le somme, qui il parallelismo è di sostanza, nel *De Officiis* di forma e di parole; e, perchè Dante non era il poeta che andava mendicando frasi e parolette, ognuno vede che il rozzo commento « del buon frate Tommaso » trovasi in condizioni vantaggiosissime per competere coll'operetta ciceroniana.

Ma io non voglio dedurre altro all'infuori di questo, che anche per il *De Officiis* mancano indizi e dati positivi per metterlo tra le fonti. Non restano quindi in combattimento che le opere di S. Tommaso; ed io francamente trovo falsa, presa così assolutamente, l'asserzione del Palmieri, che invano si cerca in quell'opere lo schema penale dantesco. Perchè se non lo si trova bell'e intero, con un po' pazienza vi si possono raccogliere tutte fin le più minute particelle di cui si compone.

---

(1) Epist. IIa, Cap. II.

Nella *Somma,* lo si vide, si propone come un buon criterio distributivo delle colpe quello delle male disposizioni; nella *Somma* si insegna che la bestialità *reducitur ad genus malitiae et intemperantiae* ossia *incontinentiae,* ed ecco la semplificazione usata da Dante. Nella *Somma* si dà all' incontinenza quell' ampiezza che ha nell' Inferno; e poi tutti vi si trovano i sottocriterii che ne regolano le varie sezioni. Io non vi trovai il concetto dantesco di malizia; ma nel Commento alle lettere canoniche ritorna non una volta sola; e, se l'argomento lo richiedesse, sarebbe facile moltiplicare le analogie ed i riscontri anche nelle definizioni e descrizioni delle singole colpe.

Fu dunque più meritata che giusta la sfida che il Palmieri lanciò ad alcuni dantisti, troppo facili a vedere in tutti i canti della Commedia un articolo della *Somma* messo in versi. Ma non per questo io conchiudo che all' opera di S. Tommaso, ed alla sua *Somma* in ispecie, si convenga il vanto di fonte della criminologia dantesca.

Chi abbia tempo e voglia può pescarla spezzata più o meno in tutte l' opere voluminose dei grandi filosofi del tempo, sia in S. Bonaventura, che in frate Egidio, e nello Scoto; e questo vieta di venire ad una conclusione sicura. Tanto più che nella struttura morale dell' Inferno non si hanno tracce di questo piuttosto che di quell' indirizzo filosofico; e quindi può essere derivata tanto dalla scuola tomista che dalla francescana. A rendere più fitte queste nebbie d' incertezza, si aggiunge che non si conosce con precisione a quale delle due scuole fiorenti sia stato iniziato Dante, nè a quale abbia dato il nome.

E poi non devesi credere che lo schema penale dell' Inferno sia costato al poeta lunghe e laboriose ricerche. Certo non è frutto di una felice ispirazione, sì piuttosto di severa meditazione, ma nelle sue linee generali è di tale semplicità — si riduce a due criteri divisionali delle

colpe abilmente intrecciati fra loro — che il poeta lo potè ideare con innanzi al pensiero il brevissimo capitoletto che il Maestro delle Sentenze consacra alle divisioni dei vizii. E dai ricordi e dalle reminiscenze di scuola — chè Danto studiò teologia indubbiamente — della discussione della questione a quei tempi importante, non potè trarre buon partito per disegnare e colorire il suo schema?

Se sarebbe tuttavia ed inverosimile ed arrischiato il negare che nei punti speciali sia ricorso a questa od a quell' opera filosofica, mi pare altrettanto improbabile e stonante colla semplicità dello schema divisionale, e coll'indole del poeta, il supporre che esso sia come un lavoro d'intarsio, in cui si possa distinguere la pietruzza tolta dall'*Etica nicomachea,* quella presa dal *De Officiis,* e l'altra staccata dal *Moralium Dogma.*

Del resto quì siamo sul terreno delle congetture, dell' ipotesi, e delle pretese forse soverchie della critica storica: sappiamo che il poeta lavorò il suo edifizio coi materiali greggi somministratigli dalla coltura del suo tempo, sappiamo che vi lasciò l' impronta originale della sua mente pensatrice, e

Stiam contenti, umana gente, al quia.

CAPITOLO TERZO

I sistemi opposti

1.° Il sistema più antico — Come lo difende il Poletto — Argomenti del Bottagisio e del Palmieri — Due asserzioni del D'Ovidio — L'eresia non è bestialità.

2.° Il sistema più diffuso — Un' araba fenice — Aristotele con tutti e contro tutti — Un sotterfugio del Filalete troppo apprezzato — Argomenti del Fraccaroli e del Fornaciari, dello Scartazzini e del Filomusi-Guelfi — La bestialità nella Commedia entra *materialiter, non formaliter.*

3.° Un sistema conciliativo — Bestialità di dottrina e di fatto — Teoria del Berthier e del D'Ovidio.

4.° Il sistema del Pascoli — L'estetica elevata a criterio supremo d'esagesi — Il senso letterale della Commedia — Metamorfosi ovidiane.

5.° Il sistema del Filomnsi-Guelfi — Suo carattere teologico — Pregi disconosciuti — Critica.

I.

Tra gli studiosi di Dante corrono cinque diverse spiegazioni della topografia morale dell' Inferno, che formano altrettanti sistemi; e quantunque non tutte si godano lo stesso favore, nè se lo meritino, pure tutte vogliono essere prese in esame e seriamente discusse.

Una è antichissima, e vanta per suo protoparente nientemeno che il Boccaccio; e recentemente fu illustrata e difesa dal Poletto, dal Bottagisio e dal Palmieri; onde, se nel campo sereno delle lettere fosse lecito portare i nomi di partiti politici, andrebbe chiamata clericale. In questo sistema la bestialità è dannata nel cerchio sesto, ove sono le arche infuocate; ed ecco l' argomento principe, l' achille: l' Inferno dantesco è popolato d' incontinenti, di maliziosi e di bestiali; ora i primi quattro cerchi

sono tutti per gli incontinenti, il settimo, l' ottavo ed il nono sono assegnati ai maliziosi; dunque ai bestiali non rimane che il sesto. Ma è un achille un po' deboluccio e vulnerabile non solamente nel tallone, di guisa che potremmo passarcene con un *nego suppositum* di felice memoria. Se difatti il poeta non pensò alla schiera dei bestiali — e sopra se ne addussero ragioni che credo buone — perchè ammattirsi a cercare qual sia la loro sede dolorosa? Eppure replicano: Dante identificó la bestialità e l'eresia, e contro il fatto non vale cozzare con sillogismi.

E ti provano l'identificazione con molti argomenti. Mons. Poletto (1), il dottissimo ed infaticabile dantista, prende le mosse dal Cap. IX del Libro II del *Convito* dove si dice, « *che in tra tutte le bestialità quella è stoltissima, vilissima e dannosissima, chi crede dopo questa vita, altra vita non essere....* Di qui argomenta che, siccome nel cerchio sesto hanno cimitero coloro che « l'anima col corpo morta fanno, « non ci può essere ragionevole opposizione a veder punita nel cerchio settimo la bestialità nei seguaci di Epicuro ».

Ma ivi sono « gli eresiarchi coi lor seguaci di ogni setta » ha detto il poeta; ed ecco l'illustre prelato si accinge a provare che anche ad essi ben si addice il brutto nomignolo. Ricorre all'uopo ancora al *Convito:* » Quando si dice l'uomo *vivere* si dee intendere *usare la ragione...*(1) E però chi dalla ragione si parte, ed usa pur la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive *bestia,* siccome dice quello eccellentissimo Boezio: asino vive. Dirittamente dico, perocchè il pensiero è proprio atto della ragione, perchè le bestie non pensano che non l'hanno, e non dico delle minori bestie ma di quelle che hanno apparenza umana e spirito di pecora

---

(1) *Comm. alla D. C.*, Vol. I, Note al Canto X e XI.
(2) *Convito* Trat. IIo Cap. 8.

o di altra bestia abbominevole ». A questo passo avvicina quest'altro pur del *Convito*: (1) « Di chi non usa ragione tanto è da curare quanto di *tanti animali*.... Vivere nell'uomo è ragione usare; dunque se vivere è l'essere dell'uomo, da quell'uso partire è partire dall'essere, e così è essere morto. E non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona il fine della sua vita? E non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona il cammino che far deve? »

Così ha messo insieme una premessa; e però si domanda: quale è il fine, ed il verace cammino di cui Dante ragiona? La risposta la trova data ancora nel *Convito*: « il fine è Dio porto delle anime nostre, ed il cammino « luminoso verace e diritto è la dottrina veracissima di Cristo » Ma si era ancora lontani dalla conseguenza desiderata; quindi ricorda che il cammino veracissimo fu da Dante tracciato nei versi:

Avete il vecchio e il nuovo Testamento
E il Pastor della Chiesa che vi guida;
Questo vi basti a vostro salvamento.
Se mala cupidigia altro vi grida
Uomini siate e non pecore matte! "

E da ciò conchiude: « dunque il negare qualcuna delle verità comprese nell'uno e nell'altro Testamento per Dante è bestialità » Ora convince la lunga ed un po' faticosa argomentazione?

Io non so quale forza eserciti sulle menti altrui, sulla mia, quello sfoggio di erudizione, quel richiamarsi a questa ed a quell' opera produce come un abbaglio, uno stordimento, un dubbio penoso, e non la schietta e lieta convinzione. Ed a ripensarci un po' non è difficile scoprire il vizio logico, confusamente indicato dal sentimento di disgusto lasciato dalla prima lettura. Conviene premettere che la parola bestialità era famigliarissima al poeta; e che

(1) *Convito* Trat. IV° Cap. 7.

guai a chi volesse sempre dare ad essa il valore morale aristotelico.

Nella *Monarchia* si legge che le supreme autorità furono necessarie perchè *compescerent in chamo et freno homines sua bestialitate vagantes.* Qui non distingue il poeta tra uomini ed uomini; di tutti dice che hanno un po' di bestialità addosso; e intenderemo che li diceva tutti colpevoli della matta bestialitade? che li faceva vittime della cattiva disposizione?

È troppo enorme la conseguenza; ma non vi si sfugge se non coll' ammettere che la voce bestialità assumeva, secondo i casi, vari significati. E ne (1) registrano molti i dizionari; ma per accennare a quei soli che fanno al caso nostro, anzitutto il vocabolo ammetteva un valore filosofico-teoretico, e designava la vita sensitiva che è in noi, per la quale, al dire del poeta, *communicamus cum brutis;* aveva ancora un significato filosofico-morale non troppo chiaro e preciso, perchè intesa secondo la filosofia aristotelica denotava una delle male disposizioni dello spirito nostro, ed intesa in senso teologico designava il più turpe peccato di lussuria; ed infine in un linguaggio non rigorosamente scientifico valeva un vivere perdutamente lussurioso e crudele. (1)

Talvolta poi deponeva ogni aria filosofica, e significava un' errore grossolano, uno sbaglio marchiano così da essere indegno di un uomo che ragiona. Ora come nel passo allegato della *Monarchia,* così nel passo del *Convito* Libro II Cap. 8 citato dal Poletto, la voce bestialità non può prendere che un significato filosofico teoretico. Ivi si commentano in modo filosofico i versi:

> Solea esser vita dello cor dolente
> Un soave pensier che se ne già
> Molte fiate appiè del vostro sire;

(1) Cfr. Il paragrafo VI del capitolo primo di questo studio; e quanto al valore di errore grossolano, madornale, cito il Tramater. Nel Tommaseo, e nella Crusca poi si trovano passi di antichi autori, nei quali non si può dare al vocabolo altro valore.

e si capisce alla prima lettura che nel commento si fa della psicologia e non della morale; perchè si parla della triplice vita. E quantunque queste vite siano fondamento della morale, tuttavia qui non si esce dalla cerchia della filosofia speculativa. E perchè con questo passo si determinerà e si spiegherà un' idea ed un concetto morale? Perchè alla « matta bestialità » una delle tre disposizioni in odio al cielo, si darà lo stesso valore che ha in essi la frase « non vive uomo, ma vive bestia? » Ma si faccia a modo dell'illustre prelato, ed i due passi danteschi si chiariscano a vicenda. Ne seguirà che la terza delle ree disposizioni, abbraccerà l' altre due, non solo, ma si confonderà con esse, così da rendere vana e senza valore la celebre classificazione aristotelica.

Infatti nel passo del *Convito* in questione bestialità vale « dipartirsi dalla ragione ed usare pure la parte sensitiva »; e non fa altrettanto chiunque pecca per malizia o per incontinenza?

Lo stesso devesi dire del passo del Capo VII del Libro IV, che non è altro che una ripetizione della dimostrazione filosofica fatta al Capo VIII del Libro II.

Ed anche più chiaramente vi si fa della psicologia; solo vi ha un'applicazione al principio: « chi si diparte dall'uso della ragione, è bestia »; e quest' applicazione entra nel campo della morale, perchè risguarda il fine dell'uomo ed il cammino che deve tenere.

Ma tuttavia in questo passo si chiama bestia in senso psicologico, non in senso morale, chi « non ragiona il fine della vita ed il cammino che tener dee ». E quando si chiamasse bestia in senso morale, resterebbe ancora sconvolta la classificazione aristotelica.

Perchè tutti i peccatori non ragionano il fine della vita tutti non usano della ragione; e quindi a che parlare di incontinenti e di maliziosi, se tutti sono matti bestiali?

Resta il capo IX del Libro II « *intra tutte le bestialità quella è stoltissima, vilissima e dannosissima, chi crede dopo questa vita, altra vita non essere* ». Qui non si può spiegare il vocabolo con sensi psicologici; ma chi ci vieta di prenderlo nel senso comune di enormezza, di errore grossolano ed indegno di persona che ragiona, e degno di essere irragionevole? O da che saremo costretti a vedervi un ricongiungimento colla terza mala disposizione non voluta dal cielo? (1) Intanto sommando le osservazioni fatte si raccoglie che i vari brani ravvicinati non si rispondono, e che si scambiano malamente due significati diversissimi del vocabolo bestialità, e che quindi nell' argomentazione entra un equivoco o meglio un quarto termine. Ed ecco perchè l' argomento a tutta prima abbagliava, ma non riusciva ad appagare.

Un'altro argomento portò il Poletto. Egli osservò che

(1) Con non poca sorpresa m' imbattei in una recisa negazione del D'Ovidio: « Si noti bene che il termine bestialità non si può qui spogliare del valore tecnico, e prendere in quel senso bonario in cui oggi si suole chiamare bestialità ogni grosso sproposito » Op. cit. pag. 272. Le ragioni però che adduce non sono tali da convincermi. « Nella lingua antica non se ne trovano esempi »: ecco la prima e la piu forte; ma dato e non concesso che le cose stiano in questi termini, si vorrà forse negare a Dante la libertà di coniare la nuova voce, o meglio di dare ad essa un significato tanto affine a quello che aveva nel linguaggio scientifico, e per forza dell'etimologia? Io trovo più duro ad ammettere che il poeta abbia voluto chiamare bestialità in senso aristotelico l'eresia; perchè, come dimostrerò subito contro il Bottagisio, non si costumava a vedere della bestialità nell'eresia, e ritengo ardita ed indimostrabile l'asserzione del D'Ovidio: « Nel pensiero e nella terminologia d'allora tornava facile sottintendere che l'eresia fosse una specie di bestialità » Ibid. pag. 274. Ne verrebbe quindi che Dante avrebbe per conto suo innestato sul tronco teologico la vecchia significazione filosofica; ed ognuno sa che rinnovò ed arricchì la lingua italiana, ma innovò nulla nella filosofia e nella teologia. E tagliando corto: è vero che non si prendeva allora in senso bonario la voce bestialità? Chi scorra i grossi dizionarii della Crusca, del Tommaseo e del Tramater — quantunque a questa voce lascino tutti a desiderare un po' più di chiarezza e di precisione — trova che in molti passi di antichissimi prosatori ivi citati, può assumere il significato tanto naturale. Sia per esempio una frase di frate Giordano, che dal D'Ovidio è recata a provare, che eresia e bestialità è tutt'uno. Dice dunque: *Le loro credenze sono tutte sozzure e lordure e bestialità*. E non corre liscio il senso se l'interpreto così: le loro credenze sono lordure ed errori grossolani? L'analogia anzi suggerisce questo senso, perchè siccome c'è nulla di filosofico nell'altre parti dell'espressione; così pare dovrebbe essere pure in quest'ultima parola. E quanto è inverosimile che un predicatore popolare volesse legare ad una parola un senso strano e andato in disuso! Ed è certo per altra parte che nè gli uditori di fra Giordano, nè il pio amanuense, al sentire quella parola, saranno corsi col pensiero all'*Etica* aristotelica.

la bestialità dal poeta è battezzata per matta nel canto decimoprimo dell'Inferno, e che nella Commedia *anche a coloro cui la cupidigia grida di non appagarsi del nuovo e del vecchio Testamento, si dà della pecora matta* (1). Nota che nella Commedia esclama:

> Matto è chi spera che vostra ragione
> Possa trascorrer l'infinita via
> Che tiene una Sustanza in tre Persone; (2)

e nel *Convito*: « Quanta matteria e quanti vizi si discernono per avere il lume derivante dalla pietà! Meglio sarebbe alli miseri *grandi matti, stolti* e viziosi essere in basso stato nel mondo, che nè dopo la vita sarebbono tanto infamati ». Da ultimo accosta a questi passi la terzina:

> Sabellio ed Ario e gli altri stolti
> Che furon come spade alle scritture
> In render torti li diritti volti (3).

E raccogliendo tutto insieme giunge alla conseguenza: « Dunque gli eretici per manifesta equipollenza di vocaboli: matto, stolto, bestia, sono tenuti in conto di rei di bestialità, bestialità di credere giustamente assimilata in tutto alla bestialità degli Epicurei ».

Ma per quanto ci abbia pensato, non riuscii a convincermi della pretesa equipollenza: non vedo un nesso logico fra i passi recati, anzi, ad essere schietto, mi sembrano trapassi o volate liriche, cui si tenta collegare con una soverchia stima dell'Alighieri. Il Poletto vede un connubio insolubile nell'aggettivo matto accoppiato a bestialità; ma perchè, io mi domando, si deve pensare a sensi e ad intendimenti misteriosi in tutti gli aggettivi, che il poeta appiccica ad un nome? E nel caso concreto nel

(1) Cfr. il mio studio « Le pecore matte » in *Pagine Sparse di S. D.* dove rilevo l'allusione storica contenuta nel rimprovero.

(2) *Purg.* III, 34.

(3) *Par.* XIII, 122.

canto decimoprimo dell'Inferno, dove si crede sposata la nattezza colla bestialità, fu forse la rima tiranna che suggerì l'accoppiamento che — sarebbe stolto negarlo — riuscì felicissimo.

Di altra natura, ma non più persuasivi sono gli argomenti del Bottagisio. Egli sostiene che « Dante chiamando bestialità l' eresia si conformò sì alla ragione, sì a S. Tommaso, e sì alla S. Scrittura ».

E le prove sono queste. Si conformò alla ragione: perchè « è proprio della bestia, non sapendo, incocciarsi, e così fanno gli infedeli positivi e per cecità di mente e per durezza di volontà. *Infedelitas habet ignorantiam coniunctam, et habet renitentiam ad ea quae sunt fidei* ».

Quanto al conformarsi a S. Tommaso, osserva che l'angelico nel commento alle *Sentenze* paragona alla bestialità l' infedeltà positiva degli eretici. *Sicut secundum philosophum* (in VII Ethic.) *bestialitas ponitur extra numerum aliarum humanarum malitiarum, quia humanum modum trascendit; ita a Sanctis ponitur haeresis extra numerum peccatorum, quae in fidelibus inveniuntur, quasi gravius eis: et ideo non computatur inter vitia capitalia, nec inter eorum filias* (1).

Da ultimo si conforma anche alla Scrittura « perchè rassomiglia alla pecora *bestia stupida* e *matta* coloro che errano volontariamente in cose di fede, onde si legge nel versetto del salmo: *Erravi sicut ovis quae periit;* e S. Pietro scriveva: *Eratis enim sicut oves errantes sed conversi estis nunc ad Pastorem et Episcopum animarum vestrarum.* » Anche il Bottagisio poi si getta a raccogliere passi del *Convito* e della *Commedia* già ravvicinati dal Poletto; e ne deduce con più temperanza — che sentisse la debolezza dell' argomento? — un rincalzo alla sua tesi: la bestialità per Dante è eresia (2).

(1) In IV.um Sent. Dist. 13 q. IIa ad II.um

(2) Bottagisio — *Il Limbo dantesco.*

Su quest'ultimo argomento non insisto affatto, perchè ne additai già il lato debole. Quanto all'essere conforme a ragione il chiamare bestialità l'eresia, osservo: che un rapporto accidentale vi sia, l'incocciarsi, non c'è dubbio; ma con quanti altri vizi la bestia ha dei punti di similianza più forti e salienti? Il lussurioso, per esempio, a detta di Dante

Non segue come bestia l'appetito?

Se per altro si istituisce il raffronto tra ciò che è essenziale alla bestia ed all'eretico, si trova che la discrepanza, il disaccordo non può essere più stridente. Ciò che ci colpisce prima nella bestia è l'irragionevolezza, essendo la mancanza di ragione la sua nota caratteristica e specifica; ora l'eretico non si mostra già un essere privo di ragione, anzi troppo se ne fida, e se sragiona ciò avviene per uso eccessivo, non già per difetto. È curiosa poi la deduzione dal passo citato del libro quarto delle *Sentenze*. Il paragone — si richiami il pensiero dell'angelico dottore — si istituisce realmente, ma nella più estrinseca ed accidentale delle qualità tra l'eresia e la bestialità, quale è quella della maggiore gravezza dei due peccati relativamente agli altri. Aristotele, vi si dice, mette la bestialità al disopra di tutte le malizie umane, e i santi mettono sopra tutti i vizi capitali, l'eresia; e si può conchiudere che l'eresia e la bestialità o si equivalgono o sono una stessa cosa? Si può anzi venire ad una conclusione opposta, e si può ritorcere l'autorità di S. Tommaso contro del Bottagisio.

Continua così difatti: « *Tamen si ad aliquod de septem capitalibus reduci debeat, poterit ad superbiam reduci* ». Dunque l'eresia si può intruppare colle figlie della superbia, e la superbia e l'altre sue dodici figlie non si è mai detta bestialità. Nè con miglior fortuna si argomenta dal

passo di S. Pietro, che chiama pecore vagabonde gli infedeli. C'è un bel tratto dal paragonare ad una pecora sbandata dal gregge chi erra nella fede sia positivamente sia negativamente, al dirlo reo della colpa di bestialità.

Più avveduto mi pare il Palmieri che, vedendo negli eretici un saggio dei bestiali, non si allarga a dimostrare che l'eresia è bestialità; ma fonda esclusivamente la sua opinione sull'impossibilità di far entrare nella classificazione dantesca quella schiera di peccatori. « Ci dicono i tedeschi che questa terza classe, nominata da Aristotele bestialità, è straniera al sistema di Dante. Ci dicano dunque a qual classe, secondo Dante, appartengono gli eretici, perchè il poeta nè li annovera sotto la malizia, nè sono fra l'incontinenti che stanno fuori di Dite » (1). Ma è punto imbarazzante la sfida; perchè checchè ne pensino i dantofili d'oltralpe, si può rispondere che Dante dispose i suoi peccati secondo le due cause interne efficienti della colpa: l'incontinenza e la malizia; sì può rispondere che volle applicare lo stesso criterio anche agli eretici, ed essendo la loro colpa effetto ora dell'una ed ora dell'altra mala disposizione, li pose come anello di congiunzione fra gl'incontinenti ed i malìziosi.

Ed esco dall'esame con una convinzione più intima e ferma che alla bestialità non si fece luogo nell'Inferno dantesco, come ad una delle male disposizioni non volute dal Cielo; perchè non possono essere più irriusciti gli sforzi del Bottagisio per legalizzare la stranissima sinonimia. Dalla ricca letteratura biblica e medievale — cui conosce perfettamente — non seppe racimolare che prove molto indirette, e di nessun valore; donde segue che se Dante avesse identificato i bestiali con gli eretici avrebbe dato corso ad una idea arditamente nuova; il che è affatto

(1) *Comm. alla D. C. cit.* Introd. X.

improbabile, se si rifletta quanto era timido e guardingo il poeta nelle innovazioni filosofiche o teologiche. E l'improbabilità rasenta poi quasi l'assurdo; perchè nel cerchio sesto non si parla che di eretici, e, come si vide, l'identificazione di essi con i bestiali è pure un tentativo fallito.

II.

Un'altra spiegazione vanta a patrocinatori il Tommaseo, il Filalete, lo Scartazzini, lo Zingarelli, il Fraccaroli, il Fornaciari e non so quant'altri ancora.

Ed entrata in quasi tutti i commenti che vanno per le scuole, guadagna a sè la maggior parte dei giovani cultori di Dante; di guisa che se della giustezza e della verità di un'opinione fosse indizio sicuro il numero e la valentia de' suoi propugnatori, questa andrebbe accettata ad occhi chiusi.

In questa teoria la bestialità è relegata entro Dite, con un argomento aprioristico ed analogo a quello usato dal Palmieri e dal Poletto. La bestiatità, ragionano, non è fuori di Dite, dove penano gli incontinenti; non sul limitare di Dite, dove sono sepolti gli eretici, che non sono rei di bestialità; dunque dev' essere necessariamente entro Dite. Ma anche qui si può opporre che è fondata in falso; e c' è di peggio. La bestialità in questa teoria appare un po' simile all' araba fenice; perchè tutti la dicono chiusa in Dite, e tutti discordano nel fissarne la sede precisa.

È nel cerchio settimo risponde il Fornaciari e lo Scartazzini; lo Zingarelli sostiene che è giù nel ghiaccio di Cocito; altri la vedono in qualche girone del cerchio settimo, e qualcheduno anche nelle bolgie. Ora questa disparità di opinioni, non da diritto a dire: Oh Dante ne avrebbe con chiarezza maggiore indicata la sede, se dav-

vero ce l' avesse inclusa! E c' è pure del comico in queste divergenze; perchè tutti si appoggiano ad Aristotele, ed Aristotele è con tutti e contro tutti. Il Fornaciari ed il Fraccaroli citano in proprio favore ed a danno altrui la sentenza del filosofo: « Minor male è la bestialità che non il vizio, se bene egli è più terribile ». E lo Zingarelli oppone l' altra sentenza aristotelica: « La bestialità è un eccesso di malizia », e come tale deve stare sotto di essa, giù all' ultime sedi del male ». Infine lo Scartazzini ricorda che Aristotele chiama bestiali i tiranni ed sodomiti; e quindi scorgendo la bestialità nei violenti crede accordarsi non solo allo spirito ma alla lettera dell' *Etica nicomachea.* E contro questa interpretazione si rivolsero l' altre parole dell' *Etica:* « Sono pochi i bestiali, come sono pochi gli uomini adorni di divine virtù »; in forza delle quali non è lecito vedere popolati di bestiali due gironi, e men che meno è lecito vederli disseminati per tre quarti dell' Inferno come vorrebbero alcuni conciliatoristi.

Da queste amene contradizioni deriva che una bestialità all' aristotelica è vano cercarla in Dite: e siccome la vi si trova nemmeno presa in senso medievale, ne consegue che essa deve essere di nuovo stampo. E qui tornano le osservazioni dianzi fatte sull' improbabilitá che Dante abbia coniato un nuovo genere di bestialità, e sulla quasi assurdità che l' abbia punita in Dite, dove esplicitamente ci dice non esservi che malizia, e dove distingue molte schiere di peccatori, alle quali dà a tutte un nome, ma a nessuna quello di bestiali.

Ma si misero in campo molti argomenti a sostegno d'ogni variante di questa teoria, e non è bello scivolarvi sopra. Il Filomusi-Guelfi oppone che la bestialità *reducitur ad genus malitiae;* e quindi può darsi benissimo che l'Alighieri l'abbia mescolata e confusa colla malizia. Ma perchè la conclusione fosse davvero stringente, si avrebbe pure

dovuto dimostrare che il poeta condivise e si appropriò il pensiero tomistico; e lasciando anche questo, secondo S. Tommaso, la bestialità *reducitur etiam ad intemperantiam*, e perciò andremo a scovarla anche nei cerchi dell' incontinenza? Ed infine il *reducitur ad genus malitiae* importa forse che le due tendenze si fondano insieme, e formino un quid unum? C' è sempre un *quemdam excessum* a carico della bestialità di qualunque specie si sia, e questo vieta l' identificazione. Più imbarazzante è una distinzione dovuta, dice il D' Ovidio, all' acume reale del Filalete, e ripetuta dallo Scartazzini e da cento altri, che quando fosse vera, scalzarebbe il più forte degli argomenti contro la relegazione della bestialità in Dite.

Si oppose — ed anch' io ripetei l' obbiezione — perchè dove Dante ci addita dei maliziosi, ci ostineremo a vedere dei bestiali? Ebbene si suol rispondere: nel canto decimoprimo dell' Inferno due volte ricorre la voce bestialità, l' una al verso vigesimosecondo:

> D' ogni malizia ch' odio in cielo acquista
> Ingiuria è il fine,

e l' altra al verso ottantesimosecondo:

> Le tre disposizion che il ciel non vuole
> Incontinenza, malizia e la matta
> Bestialitade.

Ora la prima volta « assunse un carattere più bonario ed insieme più tomistico, come una malvagità o pravità qualunque, riferibile del pari e alla malizia in senso stretto, ed alla bestialità, e nell' altro verso viene in campo la malizia in senso tecnico aristotelico » (1); e la conseguenza, ognuno la vede, è che Dante sia pure in modo velato ed implicito dannò in Dite i bestiali. Si può tuttavia osservare che la malizia aristotelica è più larga e compren-

(1) D'Ovidio — *Nuova Antol.* luogo cit.

siva della malizia medievale. Difatti quella abbraccia tutte le colpe germogliate dal guasto e dalla corruzione della volontà umana, questa invece comprende appena le colpe che, avendo una stessa origine, riescono ad un'ingiuria, ad una lesione di diritti.

Ora se la malizia, che non troppo rettamente si chiama tomistica, è « riferibile del pari ed alla malizia in senso stretto ed alla bestialità », perchè non avrà la stessa prerogativa anche la malizia aristotelica? E ad ogni modo perchè il poeta avrebbe poi detto che l'Inferno è ordinato sulle tre male disposizioni aristoteliche? Un' altra contradizione: in questa ipotesi la malizia si ridurrebbe alla *versuta et fallax nocendi ratio* di Cicerone, ossia alla frode; e quindi si sviserebbe il concetto dantesco di malizia che abbraccia la frode e la violenza. La troppo encomiata sottigliezza di Giovanni da Sassonia non vale dunque a scalzare il chiaro e forte argomento.

Il Fraccaroli ne escogitò due altri. Il primo: « Dante mette tra frode e violenza la stessa differenza che Aristotele tra κακία e θηριότης : dunque malizia vale frode, e violenza bestialità ». Ma la conseguenza non va affatto, perchè è più larga delle premesse. In queste non si tratta che di proporzionalità e di rapporti; e perchè si precipita ad affermare delle identità e delle equivalenze? Il raziocinio del Fraccaroli è tutto simile a questo: tra il quattro ed il sei passa la medesima differenza che è tra il dieci ed il dodici; dunque il quattro vale il dieci, ed il sei il dodici. Ed havvi alcuno che accetti tale conseguenza? Nè so quanti si arrenderanno all'altra prova. Egli osserva che, secondo Aristotele, la θηριότης si contrappone alla virtù eroica ed in certo qual modo divina, vagheggiata da Omero in qualche suo eroe; e da ciò deduce chè la bestialità dev'essere violenza. Ma no, io rispondo: perchè la ἀρετή

ἡρωική τις καὶ θεία non ista solo e tutta in un retto e lodevolissimo uso della forza fisica.

Facevano gran conto i greci della bellezza e della forza; ma nell'eroe ammiravano ed esigevano grandezza e nobiltà d'animo. Ciò non mi contesterà certo l'illustre ellenista, ma allora anche nella θηριότης non si può vedere appena l'abuso della forza fisica, o la violenza. (1)

Altri dantisti, tra cui il Fornaciari, si confermano nell'opinione che i bestiali siano puniti nel cerchio settimo, per il fatto che i custodi dei tre gironi, il minotauro, le arpie ed i centauri sono mostri, in cui l'umana natura si fonde colla belluina. In ciò vedono più che un segno una prova, che la colpa ivi castigata sia un miscuglio di umano e di bestiale, sia in una parola la matta bestialità? (2)

Ebbi già a dire che gli argomenti tolti dai motivi estetici sono di lor natura poco valevoli, e qui se ne ha una bella riprova. Non si può forse dedurre dal carattere dei custodi che in quei gironi è punita la violenza? Il minotauro non simboleggia un'aperta violenza alle leggi di natura, e le arpie ed i centauri, oltre all'essere essi pure violenze viventi, non si macchiarono forse più d'una volta di atti violenti? Da ultimo lo Scartazzini oppone una prova di fatto, che è speciosa se non convincente.

Nel cerchio settimo si hanno i violenti contro il prossimò ed i sodomiti, che dallo Stagirita sono nominatamente messi tra i bestiali; il filosofo cristiano vi avrebbe aggiunto i violenti contro se stessi e chi « col cuore nega e bestemmia Dio », appoggiato al principio aristotelico che la

---

(1) Fraccaroli — *Giornale storico di Lett. Ital.* Vol. XXXIII.

(2) Si trae partito anche dai versi:

tu pensi
Forse a quella rovina che è guardata
Da quell'*ira bestial* ch'io ora spensi (*Inf* XI, 32 e seg.

Ma grame quelle tesi che si sorreggono con si fatti espedienti! Dovevasi forse chiamare umana od angelica l'ira del minotauro? E quanta buona volontà per vedere in quell' aggettivo un'allusione alle colpe punite nel cerchio!

bestialità versa sopra le dilettazioni innaturali come sua materia. (1) Non è quì il luogo di far dell' esegesi aristotelica; epperò non discuto l'interpretazione del pensiero del grande filosofo. Quanto all'aggiunte di peccati bestiali che sarebbero state fatte dal poeta, osservo che egli non ci dà il più leggero appiglio a ritenere quelle colpe atti di bestialità.

Per giunta siamo alle solite innovazioni ed arditezze che si fanno commettere al poeta per trovare conferme a teorie prestabilite. Io amerei che mi si citasse un filosofo ed un teologo del tempo di Dante, che schieri sotto la mala disposizione della bestialità, la bestemmia e la negazione di Dio, ed il suicidio. Invece sta il fatto che in quei gironi vi sono degli atti che Aristotele disse bestiali; ma questo non m'imbarazza punto. Non si trovarono sparsi qua e là nei cerchi dell'Inferno dei superbi, degli invidiosi, dei lussuriosi, degli avari? E non si concluse che quei vizii vi si trovavano *materialiter*, e non *formaliter?* Così devesi fare colle colpe di bestialità che si possono rinvenire in questo o quel girone, in questa o quella bolgia.

Nella materialità della colpa di sodomia o di tirannide c'entra della bestialità; ma Dante le volle considerare sotto altro punto di vista, e le schierò tra i peccati di violenza. E qual diritto abbiamo noi di chiamare colpe di bestialità quelle che a lui piacque chiamare colpe di violenza? E sommando le divergenze, ed i dispareri dei sostenitori di questa teoria e gli argomenti tutt'altro che forti che si recano in suo favore, che se ne può mai pensare? Non saprei dire se sia da posporsi alla teoria or ora esaminata, ma di sicuro non merita preferenze.

---

(1) *Comm. al D. C.* al canto XI.

III.

Affine a queste teorie per alcuni rispetti, e nuovissima per altri è quella escogitata dal Berthier. Nel carcere infernale ideato da Dante si hanno riparti e celle per tutte le specie di peccati. Ora il peccato può essere di omissione e di trasgressione; ed ecco l'omissione punita nella campagna acherontea ed alla trasgressione riservato tutto il restante dell'immenso carcere. Il peccato di trasgressione può essere ereditario od attuale, ed ecco il peccato d'origine, per cui creò il Limbo, ed il peccato attuale, al quale riservò tutto l'abisso. Il peccato attuale, se si badi all'origine, può essere d'incontinenza, di bestialità o di malizia, e, qui si ha un' altra divisione. Dal secondo al quinto cerchio è punita l'incontinenza, la bestialità nel sesto e nel settimo, e nell'ottavo e nel nono la malizia. Ai sottocriteri accennerò nell'esame che ne istituisco subito. Ciò che prima colpisce è l'ampiezza del principio distributivo abbracciante tutti i regni del dolore, che il poeta collocò sotterra. Il Berthier si mise sulla stessa via del Del Lungo e del Todeschini, ma il suo principio è una trovata meno infelice. A tutta prima qui si ha nulla di anormale o di stiracchiato: nell'Antilimbo non si hanno peccatori inattivi? nel Limbo non sono le anime macchiate della colpa d'origine? e nell'Inferno propriamente detto non sono i trasgressori di questo o quel precetto?

Ma a ben pensarci non pare verosimile che il poeta abbia regolato la città infernale ed i suoi sobborghi con un solo criterio. Se spende un canto intero a rendere ragione di una classificazione più minuta e meno importante, perchè avrebbe accennato nemmeno lontanamente a questa larghissima e fondamentale? Ed il Limbo non può essere

stato collocato *nel primo cerchio che l' abisso cigne,* per la ragione esclusiva che così portava la tradizione teologica? Nè soltanto è inverosimile, ma è impossibile che sia stato adattato all'Inferno dantesco questo criterio. Se si domanda se siano più gravi i peccati di omissione di quelli di trasgressione, credo non si possa dare una risposta giusta, senza distinguere e suddistinguere tra peccati e peccati. Or bene è fuori di dubbio che le colpe nella Commedia sono collocate sempre più basso a seconda della varia gravezza; e quindi come si concilia la ideata divisione col principio che è il fondamento della struttura morale?

Non ci occupiamo di proposito dell'ammucchiare che fa nello Stige gli iracondi, gli accidiosi, i superbi e gli invidiosi. Questo oltre all'essere un particolare del disegno non è una novità; ed anche il Berthier paga il suo tributo al famoso pregiudizio che nell'Inferno devono trovarsi nominativamente tutti i sette vizi. Una novità invece, per la quale al Berthier devesi dare il vanto di avere messo fuori una spiegazione sua, è il distinguere tra bestialità di idee e di fatti ed il collocarla nei cerchi sesto e settimo, dove sono gli eretici ed i violenti.

Il D'Ovidio prima del Berthier aveva sospettato che qualche spruzzo di bestialità giungesse a contaminare gli eretici da un lato, e qualche abitatore delle bolgie dall'altro; quando, lo scorso anno, ritornando sull'argomento si associò in tutto al Berthier. Se sia stato indotto dalle ragioni del dantista domenicano, o dal bisogno di dare contorni più netti alla sua teoria non so; so soltanto che l'argomento più valido in difesa di questa sentenza sono i nomi autorevoli del D'Ovidio e del Berthier.

Come è chiaro, in essa si fondono insieme le due

(1) *Comm. d. D. C. secondo la scolastica.* Proemio all' Inferno LXIV e seg
(2) *Convito*, III, VIII·

spiegazioni or ora discusse; ebbene contro di essa stanno tutte le ragioni che militavano contro l'una e contro l'altra: triste la sorte delle teorie conciliative! appagano pienamente pochi, e si attirano le bizze e le critiche di tutti coloro che si volevano conciliare.

Nuovissimo è altresì l'ordinamento delle bolgie, ma quanto è intricato! quante distinzioni e sottodistinzioni si mettono in giuoco! La frode può ledere il bene privato ed il pubblico; il bene privato si può frodare con parole e con atti; gli atti di frode — e perchè non le parole? — possono terminare a beni divini ed umani — e perchè sono beni privati, i beni divini? — Ed arrestandoci qui non pare un guazzabuglio la sottodistinzione? Ma poi qui è più che mai palese il vizio che rode tutto il sistema divisionale del professore di Friburgo. Come mai la distribuzione delle bolgie si coordina al principio fondamentale della crescente gravezza delle colpe? Perchè la frode dei beni divini, la simonia e la divinazione saranno colpe più leggere della baratteria e dei mali consigli? La stessa difficoltà suppergiù movemmo alla distribuzione dei peccatori in Cocito; quindi, non ostante la ricca ed eletta erudizione con cui è corroborata la spiegazione del dantista domenicano va riposta, a mio credere, tra l'altre due che ebbero assai più larga diffusione.

IV.

Giovanni Pascoli trovò una quarta maniera per ispegare l'enigma dantesco. Ci meditò sopra a lungo; perchè fin dal '95 l'annunziò nel *Convito;* ed apparve abbozzata nella *Vita Italiana,* e finalmente si mostrò intera e ben difesa in un elegante volume dal titolo: ***Minerva oscura*** (1).

Che l'accoglienze alla nuova spiegazione non siano

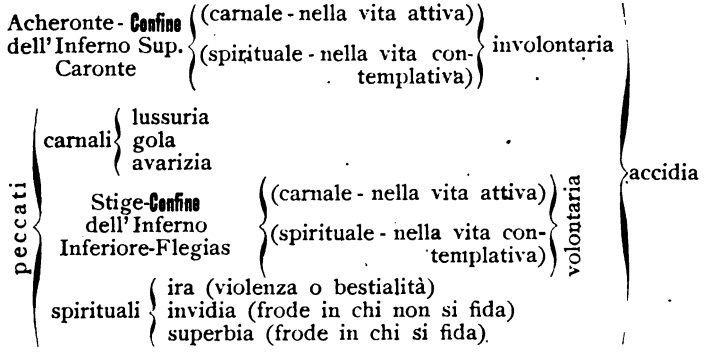
(1) *Vita ital.* Fascic. XXI.

state troppo liete, lo fa capire l'autore il quale confessava che era « svanito dal suo cuore ogni desiderio di gloria e di gloriola..... e che non era rimasto dentro di lui se non una grande aspirazione a contemplare e ad amare ».(1)

La critica difatti gli fu arcigna; gli fece colpa « di avere ordinato a modo suo l'Inferno, e di avere usato un metodo sbrigativo, (2) e sopratutto di avere basato un sistema criminale su alcune vaghe e causali rassomiglianze esterne coll'ordine dei peccati del Purgatorio » (3).

Non mancarono tuttavia critici compiacenti o novellini che fecero amplissimi elogi delle geniali trovate, e che profusero voti ed auguri perchè il nuovo genere di critica attecchisse (4). Io non mi schiero certamente con questi ultimi, chè un esame spassionato degli studi pascoliani mi fece cordialmente avversare e le sue conclusioni ed il suo sistema di esagesi.

La sua spiegazione si vede a colpo d'occhio nel quadro distributivo delle colpe dell'Inferno dantesco con cui chiuse la sua opera, e che io riproduco:



(1) *Minerva oscura. Prolegomeni — La costruzione morale del poema di Dante.* Livorno 1898. Prefazione.
(2) *Bullettino, Soc. Dant.* Anno IV, pag. 131.
(3) *Bull.* Anno V, pag. 52.
(4) Non metto nel numero il Fraccaroli, quantunque, a mio avviso, i suoi primi giudizi, (*Giorn. stor.* Vol. XXXIII, fasc. 98-99), siano più amichevoli che giusti. Si addimostrò assai più severo nella recensione di *Sotto il Velame, Giorn. stor.* XXXVIII).

Si ha dunque un solo ordinamento che dalla campagna acherontea va giù fino alla ghiaccia di Lucifero: un ordinamento dato dalle tre disposizioni non volute dal cielo, sposate ai sette vizi capitali; e fin qui nulla di nuovo. Le novità cominciano colla divisione dei vizi capitali in ispirituali e carnali, e col mettere l'invidia nelle bolgie della frode e l'ira nei gironi della violenza; e riescono ad una stranezza dove si sostiene che come il Limbo e la regione acherontea sono il vestibolo dell'Inferno, così lo Stige ed il cerchio degli eretici formano il vestibolo della città di Dite. Il Pascoli, come accennai, pose l'estetica come principio fondamentale d'esagesi; e nella sua opera si tocca con mano a quali rovinose conseguenze meni quel criterio, e come quindi sia in se stesso falso. Per averne un saggio, ecco come si compie in lui la convinzione che superbia, tradimento e *frode in chi si fida* sia tutt'uno.

« Ma io cercavo una prova manifesta, che permettesse alla mia mente di non dubitar più, si che potessi procedere avanti: e la trovai. Sì: nella Ghiaccia era veramente punita la superbia, la quale si nascondeva sotto il nome di tradimento o di frode in chi si fida. Era superbia quella e quello, e non altro che superbia, e Dante lo aveva detto in modo così chiaro, che più chiaro non si poteva desiderare. Io lessi come ebbro in S. Agostino (Civ. D XIV 13): È bene avere in alto il cuore; non tuttavia verso di sè che è della superbia; ma verso il Signore che è dell'obbedienza, che non può essere se non degli umili. Vi è adunque mirabilmente nell'umiltà qualche cosa che solleva in alto il cuore, e qualche cosa nell'elevazione che porta il cuore a basso. Or pare un assurdo che l'elevazione sia per in giù e l'umiltà in su. Ecco perchè dissi io i peccatori della Ghiaccia tengono il viso basso, oltre che sono nell'imo. Ma non era per me una

novità, nè per altri questa. S. Agostino continuava a spiegare come gli umili si esaltavano e si abbassavano i superbi, e diceva: avviene ciò che fu scrttto: Li hai abbattuti mentre si elevavano. Chè non dice: Poi che si erano esaltati, quasi che prima si elevassero e poi fossero abbattuti; ma « mentre si elevavano » allora furono abbattuti! E concludeva: *Ipsum... extolli iam deiici est.* E tu Dante, dei traditori avevi detto, anzi mostrato il medesimo facendoli così simili al primo superbo e ai primi parenti che furono superbi. O come non vedere che superbi fossero i traditori, se ciò che nei primi avviene, avviene anche nei secondi? E avviene: tu l'avevi fatto dire a frate Alberigo:

> Sappi che tosto che l'anima trade,
> Come fec'io, il corpo le vien tolto
> Da un demonio....
> Ella ruina in si fatta cisterna.

Proprio come di Lucifero dice Isaia: *ad infernum detraheris in profundum laci,...* E perchè Dante contro ogni verisimiglianza teologica, pone questo cader dell'anima in inferno, tosto che trade, se non per significare che il suo tradere è un superbire, e che *ipsum extolli iam deiici est?* »

È lunga, troppo lunga la citazione, ma era necessaria per formarsi un'idea di questa esagesi tutta fatta di avvicinamenti, di raffronti, di parallelismi tra le varie cantiche del poema, e fra tutti gli autori che possono essere o no capitati alle mani di Dante.

Come mai si può, dopo avere scoperto una simiglianza sia pure seducente e forte, conchiudere: « Ho veduto il pensiero di Dante, ho scoperto la via misteriosa battuta dalla sua fantasia? A tali conclusioni, lo confesso,

---

(2) Op. cit. pag. 40 e seg.

io resto preso di quella meraviglia che provo, quando mi imbatto a ragionare con persone dotte ed assennate, ma che negano nel modo più reciso i primi principi della logica. E si è proprio nell' identico caso; e quando si voglia intavolare una discussione col Pascoli, bisogna portarla sui criteri esegetici e sul relativo valore.

Del resto la condanna più aperta della teoria del Pascoli è il sacrificio costante ch' essa fa del senso letterale della Commedia. E per non uscire dai cerchi ultimi, che vedemmo or ora come il Pascoli li interpreta, per trovare la superbia nel Pozzo dei giganti egli non tiene conto dell' esplicita e generale indicazione del poeta che in quel ghiaccio *qualunque trade in eterno è consunto;* e nemmeno si cura delle frequenti allusioni al tradimento. Chè allude al tradimento Camicion de' Pazzi quando si svela al poeta; Bocca degli Abati è detto *malvagio traditore;* quel da Duera piange l' argento de' franceschi; il conte Ugolino spera che le sue parole fruttino infamia *al traditor ch' ei rode,* e frate Alberigo si fa conoscere per quel delle frutta del mal' orto. Infine tutte l' anime della Tolomea piombano all' Inferno *tosto che tradono,* e Bruto e Cassio e Giuda non passarono alla storia come traditori?

Che se Lucifero fu il primo superbo — ecco i sottili appigli del Pascoli — e Fialte è detto da Dante superbo; si può e si deve osservare che Lucifero fu altresì il primo ribelle, e che di Fialte il poeta dice pure *che ebbe tal merto, perchè volle essere sperto di sua potenzia contro al sommo Giove;* onde la ragione formale della sua rovina fu la lotta che nella sua stolta superbia volle ingaggiare col nume. E non è uno strazio della Commedia una così arbitraria interpretazione? Con un po' di pazienza si potrebbe formare una dimostrazione più calzante per le bolge del cerchio ottavo, dove sempre più o meno apertamente si accenna e si parla di frode, ma giammai d'in-

vidia ; ma lascio raccogliere i dati numerosi a chi abbia dei dubbi, e m' affretto a mettere in rilievo alcune delle più curiose stravaganze della poetica teoria.

Come risulta dallo schema, al di qua dell' Acheronte si punisce l' accidia carnale, al di là, nel Limbo la spirituale; e così nello Stige si paga il fio dell' accidia carnale, e nelle tombe infuocate quello dell' accidia spirituale. L'unica differenza è che nel vestibolo dell' Inferno l' accidia è involontaria, e nel vestibolo di Dite è volontaria. Ma in primo luogo se la lunga tratta di gente che fu mai viva, è composta di accidiosi involontari, Dante è ingiusto; e peggio ancora, si dimenticò di quanto scrisse che la volontà è la madre del merito e del demerito.

E quando mai si chiamarono accidiosi gl' infelici del Limbo ? Ma più forte ad ammettersi è che siano accidiosi gli eretici; e sopratutto che siano ree di accidia *l'anime,* cui Dante chiamò, *vinte dall' ira.* E fermiamoci su questa metamorfosi d' iracondi in accidiosi.

« Furono — scrive il Pascoli — due parolette *vinse l'ira,* quelle che tennero tutti i commentatori di quá dal vero modo di interpretare la costruzione morale della Commedia ». Ed è troppo grave il rimprovero per non prenderlo ad esame! Ma a buon conto, chi legga spassionatamente il verso di Dante:

Figlio, or vedi
L' anime di color cui vinse l' ira,

sia dotto od idiota, pensa subito ad una schiera d' iracondi. E perchè no? È lussurioso chi è vinto dalla lussuria, superbo chi è vittima della superbia, avaro chi si lascia vincere dall' avarizia; e perchè solo chi è vinto dall' ira sarà accidioso? Il buon senso si ribella a quest' interpretazione; e povere quelle spiegazioni che urtano contro un tale scoglio! Ma il Pascoli non impaurisce. « Dante, scrive, propose a noi un enigma forte, ma ci dette ancora

come solverlo e spiegarlo. Chi frena l'ira è per lui continente o temperato; chi non la frena e se ne lascia prendere la mano, chi ne è vinto, è incontinente o intemperante, d'irascibile s'intende. Ora, incontinenza non è malizia. E l'ira peccato capitale, è peccato di malizia, come Dante si fa dichiarare nel Purgatorio: *l'amor del male nasce in tre modi in vostro limo,* nel modo dell'ira, dell'invidia e della superbia. Dunque in Dante incontinenza d'ira non è il proprio peccato d'ira. Questo va unito col mal del prossimo ».

E qui la logica si ribella. Non ammette il Pascoli che si ha un' incontinenza d'ira, ossia un'ira incontinente? e perchè questa colpa deve poi cambiarsi di punto in bianco in colpa di accidia? Ma poi qui si sfiorano troppe questioni di filosofia e d'esagesi dantesca, o meglio con troppa disinvoltura si risolvono in senso favorevole alla trasformazione intesa dal critico-poeta. Per esempio: è vero ed evidente che l'amore che erra per malo obbietto non sia altro che l'amore che ha per fine l'ingiuria? onde sono perfettamente equivalenti le due perifrasi? Ancora: Dante crede e sostiene che l'ira sia colpa di malizia, oppure colla comune dei filosofi ammette che tutti i vizii capitali possano germogliare peccati d'incontinenza e di malizia?

In altro capitolo si vedrà quanto siano lontane dal vero le soluzioni che fanno tanto comodo al Pascoli, chè per respingere la sua ovidiana trasformazione non fa bisogno di ricorrere alle sottili ragioni filosofiche; ma basta dare un'occhiata alla tortura cui deve mettere altri versi del poeta. Nota difatti che l'Alighieri « espressamente dice di Filippo Argenti:

> In sè medesmo si volgea co' denti.

E suo misfatto non ha a raccontarci, ma dice solo:

> Quei fu al mondo persona orgogliosa;
> Bontà non è che sua memoria fregi.

È una mala disposizione quindi un peccato negativo, un difetto assoluto di opere buone. Rassomiglia quindi questo peccatore agl'ignavi

Che visser senz'infamia e senza lodo,

di cui

Fama... il mondo esser non lassa;

Quelli non ebbero volontà, questi l'asservirono all'appetito cioè alle parte d'esso che è detta irascibile; ma nè quelli nè questi fecero il male, come nè il bene ».

E la conclusione — manco il dirlo — è: « che sono accidiosi e questi e quelli ». Ma mi perdoni il geniale poeta, quando dal verso:

In se medesmo si volgea co' denti,

argomenta che l'infelice Filippo non offese gli altri, mi richiama alla memoria certi noti versetti biblici torturati comicamente da certi predicatori. E perchè sta ad almanaccare delle misteriose ragioni, sul silenzio che il bizzarro fiorentino serba sul suo peccato? Non si presenta più ovvia e naturalissima questa, che era inutile affatto, e che sarebbe stata una noiosa ripetizione, mentre si era appena detto che le genti fangose erano i vinti dall' ira? E non è uno strappo al buon senso, vorrei dire, il volere ridurre il verso:

Bontà non è che sua memoria fregi.

ad una equivalenza coll'altro:

Visser senza infamia e senza lodo?

Non sentesi forse tutto giorno ripetere sul conto di qualche tristo arnese che abbia sgombrato il mondo, che « non lasciò buon nome, e che di lui resta una memoria non buona »? E con questo dire s'intende forse che in vita non abbia fatto nè bene nè male? o non è piuttosto

un'enfemismo suggerito dalla pietà della tomba che lascia pensare tutto il male che si vuole? E si potrebbe continuare di questo metro per un bel po', quando si volesse allargare l'esame di *Minerva oscura;* ma credo che sin d'ora si abbia buono in mano per conchiudere che il Pascoli non riuscì « a levare la pietra sporgente nell'impiantito della gran casa, nella quale urtarono col piede molte generazioni di quelli che l'abitavano ». (1) No: ebbe il buon volere, ma invece vi incappò egli stesso.

V.

Siamo all' ultima teoria esplicativa che fu proposta da Lorenzo Filomusi-Guelfi; ed è indubbiamente la più nuova ed originale. Anche ad essa non arrise troppo la fortuna, e colse nel segno il Ronchetti presagendo che sarebbe riuscita ostica (2).

I critici poi le fecero il viso dell' arme: al Ronchetti piacque punto l' idea « di derivare tutta la struttura morale dell' Inferno dalla *Somma* di S. Tommaso » e dal Fornaciari fu giudicata « un' impresa poco ragionevole e troppo ardua ». (3).

Ma e gli studiosi ed i critici di Dante furono troppo severi; chè nello studio del Filomusi vi sono pregi, cui sarebbe ingiustizia non apprezzare, ed anche alcuni suoi difetti sono esagerazioni di un indirizzo sano. Scrisse il bravo dantista che « la struttura morale dell' Inferno è oscura ed avviluppata soltanto per chi pretende d' inter-

---

(1) *Sotto il Velame.* Prefazione, pag. XI. Messina MCM.

(2) Dott. Filomusi-Guelfi — *La struttura morale dell'Inf. di Dante.* Gior Dant. anno I., quad. VIII-IX.

(3) *Bull. Soc. Dant.* Vol. I., p. 178.

pretare Dante senza mettersi nell' ambiente di Dante, e di sentenziare di peccati senza risalire ai teologi o consultandoli superficialmente ».

E con bell' ardimento si pose in mezzo ai filosofi ed ai teologi medievali, o a dir più esattamente, si circondò degli scritti di S. Tommaso; non vide, non pensò che a traverso all' idee morali e filosofiche del grande dottore, e così spiegò la criminologia dantesca. (1) E dall'ottimo indirizzo avrebbe raccolto ottimi frutti, se avesse saputo tenersi entro giusti confini. Ma anzichè divagare in osservazioni generali, è meglio esporre il suo sistema, cui sunteggiò in un quadro, un po' troppo ingombrato da soverchi particolari.

Le linee generali sono: il peccato nasce o dalla mente dell'uomo o dagli appettiti o dalla volontà. Dalla mente derivano le colpe d'ignoranza, dagli appettiti quelle d'incontinenza o d'infermità, e dalla volontà tutte le colpe di malizia. L'autore non sa ben dire d'onde tragga origine, e di quale facoltà umana sia figlia l'infedeltà positiva o l'eresia, e la mette come fuori di schiera, o, che lo stesso, in una classe intermedia. Da queste sorgenti avvelenate sgorgano molti peccati; e dalla mente la pusillanimità, l'idolatria, l'infedeltà negativa; dagli appettiti tutti i vizii capitali, eccetto la superbia che è essenzialmente colpa di malizia; dal cuore infine una turba di colpe che si oppongono alla giustizia ed alle virtù annesse. Ma i particolari, che sono stati pazientemente curati, si vedranno meglio e quasi a colpo nello schema che trascrivo:

---

(1) È notevole la minutissima analisi delle fonti delle singole colpe. Sospetterei però che in molti casi non sia facile pronunciarsi; perchè un'autore, senza cadere in contraddizione, può definire variamente una colpa secondo l'aspetto sotto il quale gli si presenta.

Peccati ex defectu intellectus o ex ignorantia

pusillanimità	Vestibolo	
idolatria		
infedeltà puramente negativa	1.°	cerchio

Peccati ex defectu appetitus sensitivi o ex passione o ex infirmitate

carnali	lussuria	2.°	«
	gola	3.°	»
	avarizia e prodigal.	4.°	»
spirituali	accidia		
	ira	5.°	»
	invidia		

Classe intermedia — Infedeltà propria od eresia — 6.° »

Peccati ex defectu voluntatis ex malitia, o ex industria

con forza per violentiam	crudelitas e saevitia (o feritas) omicidio, ferimento, ruine, incendi, rapina, suicidio e dissipazione	7°	1.°	girone
			2.°	»
	superbia di fatto		3.°	»
	superbia di parole (bestem, usur. sodom.			

con frode per vias dolosas — che si oppongono alla giustizia e virtù annesse

contro chi non si fida	stupro	si oppongono alla virtù della	giustizia	8°	1.a	bolgia
	lenocinio		liberalità			
	adulazione		amicizia		2.a	»
	simonia		religione		3.a	»
	divinazione		religione		4.a	»
	ipocrisia		giustiz. dist		5.a	»
	furto semplice		verità		6.a	»
	furto peculato		giustizia			
	furto sacrilego		re'igione		7.a	»
	sedizione o scisma		giustizia			
	astuzia dolo		giustizia		8.a	»
	astuzia frode		pace		9.a	»
	mendacio di parole		verità			
	mendacio di fatto		»		10.a	»
	mendacio confer. con giur.		religione			
contro chi si fida	contro i parenti		pietà	9°	1.a	zona
	contro la patria		»			
	contro i parenti		»		2.a	«
	contro le somme autorità spirituale e temporale		pietà		3.a	»
			»		4.a	»

E mettendoci all' esame, il Filomusi-Guelfi si attiene come a norma distributiva alle cause interne del peccato, e da esse bandisce la bestialità; ed in ciò merita somma lode, perchè oltre aver indovinato il pensiero dantesco, credo sia stato dei primi, se non il primo, in Italia a tracciare un disegno delle pene dantesche, basato sulle due disposizioni d' incontinenza e di malizia. Così è felice la riduzione del criterio delle « tre disposizioni che il ciel non vuole » all'altro delle cause interne del peccato; perchè da quanto si venne discorrendo risulta che le due classificazioni sostanzialmente sono identiche e che la differenza non è che nominale.

Ha corso troppo tuttavia quando vide tracciate in alcuni articoli della *Somma* di S. Tommaso, le linee generali dell'edificio dantesco. La divisione per *causas peccati* era stata accolta dal Maestro delle *Sentenze;* e dall'aureo suo libro, commentato nelle più celebri università, passò in tutti i trattati scientifici di morale. Ma qui non si tratta che d'un'idea arrischiata in fatto di fonti; e basti l'averla rilevata. Il peggio si è che nella *Somma* volle vedere intero il disegno morale dell'Inferno dantesco; e siccome in essa si additano tre cause interne del peccato: l'ignoranza, l'incontinenza e la malizia, così nell'Inferno dantesco cercò non solo i peccati *ex malitia* od *ex infirmitate,* ma volle trovarvi anche i peccati *ex defectu intellectus.* E qui sta l'errore. Dove infatti si ha nella Commedia la mala disposizione che abbraccia i peccati *ex ignorantia* od *ex defectu intellectus?* Curiosa poi in questo l'incoerenza dell'autore! Esclude come principio divisionale la *matta bestialitade,* che, sia pure incidentalmente, è nominata nel canto dove si spiega la classificazione del l'Inferno; e vi sostituisce l'*ignorantia,* di cui non si ha il cenno più fuggevole.

È affatto arbitraria dunque la sostituzione, a meno

che si ammetta come principio inconcusso che per il poeta fosse necessità o dovere di tenersi appuntino alla teoria di S. Tommaso, o che fosse necessità e dovere di darci una classificazione compiuta delle colpe. Ma con tutta probabilità, fu mosso a questo dal desiderio o dalla creduta necessità di adottare alla Commedia un unico criterio divisionale. E questo è un altro difetto del sistema, perchè, si provò che l'unità del criterio divisionale è un'idea gratuita, e per giunta non conforme alle esplicite dichiarazioni del poeta nel canto decimoprimo dell'Inferno. Che se l'adattamento dell'unico criterio supposto riuscì in qualche modo; ciò è dovuto alla natura mutevole del peccato in parte, ed in parte a violenze fatte subire alla lettera della Commedia.

E non si è dimostrato che non si possono vedere nell' Antilimbo dei pusillanimi, se non a patto di stiracchiare il senso letterale? E potrebbesi pure domandare: i pusillanimi poi sono rei di colpa *ex ignorantia?* Non è solo figlia d' ignoranza, risponde S. Tommaso — del quale forse per comodità mutilò la non lunga citazione e ne svisò un po' il pensiero — ma lo è anche del timore di non riuscire in ciò che si crede superiore alle proprie forze: è un' ignoranza pigra od una pigrizia ignorante (1).

Riesce meglio l' adattamento al Limbo dove si sconta l' infedeltà negativa; essa è figlia legittima d' una malattia della mente, ossia dell' ignoranza. Ma come si può dire che il poeta intese punire nel Limbo una derivazione dell'ignoranza? Egli volle descrivere, non v' ha dubbio, tutti i regni dell' oltre tomba; tra essi c' era pure il Limbo, che si credeva fosse attiguo all' Inferno propriamente detto; e

(1) Ecco il passo intero della *Somma:* « Potest considerari ex parte suae causae, quae ex parte intellectus est ignorantia propriae conditionis, ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quae aestimat excedere suam facultatem.... Talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, vel exequendi quod suae subiacet potestati.

perchè non diremo che nel Limbo colorì poeticamente la tradizione cristiana, senza badare al coordinamento delle colpe ivi punite a quelle dell' Inferno ?

Procedendo, anche il Filomusi-Guelfi paga il suo tributo al pregiudizio che nell' Inferno dantesco il criterio delle male disposizioni s' intrecci all' altro dei vizi capitali, nè conviene cercare se il Filomusi abbia o no ragione di levare dallo Stige i superbi e collocarli sotto la pioggia di fuoco del terzo girone. La questione teologica che sta in fondo a questo discorso, comunque si risolva, non salva la teoria del Filomusi. Esso riprova ciò che più volte asserii, che cioè la ricerca dei sette vizi capitali dell' Inferno si prestò a cento soluzioni, nessuna delle quali appaga, perchè è una ricerca impossibile.

E per non fermarsi a questioni piccine e particolari, nel settimo cerchio è punita la bestialità e la superbia; ma non so capire come si possa escludere la bestialità come principio divisionale, e poi assegnarle due riparti speciali. Qui è il caso di ripetere: la si è cacciata dalla porta, e rientrò per la finestra.

Quanto alla superbia poi troppo tempo e troppa fatica spese attorno! Con tutta l'erudizione sparsa nei varî opuscoletti scritti, e con la sottigliezza delle osservazioni estetiche e psicologiche, non riuscì certo a cambiare il valore ai nomignoli di » spirito superbo, e d'anime orgogliose » che il poeta regalò a Vanni Fucci ed Filippo Argenti. E quindi si continuerà ancora, e non a torto, a vedere nei due dannati della superbia e dell'orgoglio.

Quanto meglio avrebbe concluso dicendo che nel sangue bollente stanno dei bestiali puniti sotto il punto di vista di violenti contro il prossimo; e che sotto la pioggia del fuoco si fiacca la superbia dei violenti contro Dio!

Siamo alle bolgie. Il Filomusi-Guelfi le crede ordinate

secondo l'opposizione alle varie virtù. È la teoria che forma la trama larghissima, sulla quale si ordisce la tela meravigliosa della seconda parte della *Somma* teologica di S. Tommaso. E quanto si prestava bene, perchè si procedesse con ordine e senza confusioni nell'immenso lavoro! Ammetterò pure che con un tale criterio si possa misurare la maggiore o minore gravezza delle colpe: quanto è più eccelsa la virtù osteggiata dal peccato; ed altrettanto il peccato è più grave. Ma se in astratto c'è nulla da opporre, in concreto, dopo che il bravo dantista ne tentò con grande pazienza e con un maneggio sicuro della morale aristotelico-tomistica l'applicazione, che devesi conchiudere? Chi rifletta alle virtù offese dai vari generi di frode, non tarda ad accorgersi che una graduatoria nella gravezza non si riesce a stabilirla.

La giustizia è indubbiamente una virtù più nobile ed eccellente che non sia le liberalità e l'amicizià e la pace; perchè quindi la seduzione è punita nella prima bolgia, e l'adulazione nella terza? e la sedizione nella nona?

Potrei moltiplicare gli esempi, ma non basta questo per conchiudere che nelle bolgie la gravezza del vizio non è misurata nemmeno dal criterio dell'eccellenza delle virtù? Ma vado più in là colle conseguenze, e dico che l'irriuscita del tentativo mi conferma nell'opinione che le bolgie non siano ordinate rigorosamente secondo un criterio, e che colse nel segno il Bartoli dubitando « se si potesse costruire una teoria su quella classificazione ».

Lo stesso criterio dell'opposizione alla virtù è applicato alle quattro zone di Cocito. Ivi sono puniti i peccati contrari alla pietà, virtù che regola i nostri rapporti con Dio, coi parenti, colla patria; e siccome la pietà è pure annessa alla giustizia, così nel cerchio nono si puniscono i vizi contrari alla giustizia. « L'aggravante però di questi peccati sta nella condizione della persona contro

cui si pecca ». Sta bene: è una delle divisioni subordinate alla maggiore o minore gravezza delle colpe; ma con essa, come si riesce a stabilire una graduatoria nelle quattro zone? È maggior colpa tradire un re od il genitore? se si bada alla sola qualità della persona, non è tanto facile la risposta; quindi è più sicuro l'altro criterio del maggiore o minore danno, misurato dal maggiore o minore perturbamento dell'ordine sociale.

Insomma fu bello e felice l'ardimento di mettersi nell'ambiente del poeta per giudicare della topografia morale del suo Inferno; ma troppo concesse all'ambiente, e nessuno gli consentirà di vedere Dante impiccolito ad un timido discepolo di S. Tommaso.

E raccogliendo tutte le osservazioni fatte ai sistemi più o meno largamente accettati, io mi domando se siano così solidamente fondati da non permettere che una nuova teoria sorga e disputi ad essi l'onore di essere la vera spiegazione del tormentato problema dantesco.

STRUTTURA MORALE
della SECONDA CANTICA

CAPITOLO UNICO

1) Si hanno dissensi ma non discussioni.

2) Il Prompt vede analogie tra l'Antipurgatorio ed il Purgatorio — Il Pascoli le scorge tra il Purgatorio e l'Inferno — Una via sbagliata — Il D'Ovidio ristabilisce la *concordia discors?* Analogie intime e sostanziali intravedute dal Fraccaroli — Valore filosofico di due definizioni di Dante.

3) Un pensiero del Todeschini — Parallelismo poetico tra le due prime cantiche.

4) Ricerche oziose sui fonti del criterio distributivo del Purgatorio — Un passo della *Somma* e la teoria della μεσότης.

5) La topografia morale del Purgatorio disegnata dal Filomusi-Guelfi — Non ha fondamento nella D. Commedia — Ne confonde il senso letterale coll'allegoria — Travisa la ragione d'essere del Paradiso terrestre.

6) La mia teoria.

I.

Come se gli studiosi di Dante non abbiano voluto turbare la pace del monte dell'espiazione, mescolando le loro voci discordi alle preghiere rassegnate ed ai canti dolcemente mesti di quell'anime pie, sulla topografia morale della seconda cantica non si ebbero discussioni. Ed è facile scoprirne il motivo: al Purgatorio non si appiccarono le faville cui secondò la gran fiamma delle polemiche, che misero a soqquadro l'ordinamento dell'Inferno. Ivi difatti il poeta si attenne alla divisione ritenuta la chiesastica per eccellenza, e nessuno si credette in dovere di adattarvi un altro criterio distributivo per salvarne l'ortodossia; per giunta nel canto dell'ordinamento della seconda cantica non si ebbero malaugurate perifrasi che si potessero scambiare per principî divisionali. Ma con questo non si strappò fin la radice dei dissensi, che non

mancano sia sulle analogie tra le due cantiche, e sia sull'ampiezza e sull'estensionee della classificazione del canto decimosettimo.

Però anche qui discussioni e polemiche propriamente non si ebbero; le varie opinioni al primo loro apparire furono accolte con applausi o con disapprovazioni, ma nessuno ci si appassionò sopra, e caddero dimenticate. Nè io intendo destare questioni sopite o morte, pur essendo costretto a passarle in rassegna.

II.

Comincio dall'analogie intravedute dal Prompt tra l'Antipurgatorio ed il Purgatorio. A suo dire, nei primi dieci canti si possono discernere « sette piccole canzoni » (1) che sono un biasimo ed una condanna dei sette vizii capitali, puniti sui balzi della montagna; onde nel Purgatorio e nel suo vestibolo si è seguita la stessa norma distributiva. Ma chi sottoscrive a tale conseguenza? Pure ammettendo il fatto che nei piani e nell'erta costa dell'infruttuosa aspettazione si flagellino tutti i sette vizi, ne segue che da essi siasi preso il criterio divisionale? E dove si lasciano le esplicite dichiarazioni del poeta? Non dice che ivi anneghittiscono dolorosamente l'anime di chi « in contumacia muore di santa chiesa, ancorchè in fin si penta » ? oppure di chi « indugiò alla fine i buoni sospiri? »

Il Pascoli studiò invece il parallelismo tra l'Inferno ed il Purgatorio, e lo trovò perfetto « non contando, ben inteso, le differenze derivanti dall'essenziale diversità dei due regni ».

Ce lo presenta graficamente in uno specchietto che riporto; perchè è assai più chiaro dell'elegante dichiarazione che ne fa:

(1) Prompt — *L'Antipurg.* - *Giorn. Dant.*, Ann. II, quad. VII.

Inferno Selva Selvaggia		Purgatorio Divina Foresta	
Vestibolo	manco di volontà	con Matelda	stato
Primo cerchio	corpor. e spirit.	e Beatrice	d'innocenza
Lussuria		Lussuria	
Gola		Gola	
Avari e prodighi		Avari e prodighi.	
Accidiosi nella vita attiva		Lento amore a lui acquistare	
Accidiosi nella vita contemplativa		o a lui vedere	
Violenza o bestialità		Ira	
Frode invidia		Invidia	
Tradimento o superbia		Superbia	

Le simiglianze non potrebbero essere più forti e perfette; ma occorre per accettarle scombuiare l' Inferno dantesco nel modo che si permise il cantore di Myricae.

C'è un altro guaio. Il Pascoli cade in un circolo vizioso; perchè a dare all' Inferno il nuovissimo ordinamento fu indotto anzitutto dalla supposizione che la prima cantica doveva essere modellata sulla seconda. E ciò che è peggio ancora, la sua supposizione del parallelismo non regge. Dante — sono tutte qui le gravi ragioni — si mostra studioso di simmetrie materiali quali p. e. il numero dei canti e delle « carte ordite alla cantica seconda », cui non vuole in omaggio all'arte aumentare di troppo; ed addentrandosi più nelle ragioni dell'estetica, il parallelismo, aggiunse, porta ordine e simmetria, e l' ordine e la simmetria, bellezza. Ma come è debole e vacillante il fondamento! Come mai dal fatto che l'Alighieri va in cerca di qualche rispondenza materiale, si ha diritto di asserire che essa deve allargarsi a tutta la Commedia, e che deve essere piena ed assoluta? E se la simmetria è fonte di bellezza, non lo è parimenti una ben intesa varietà?

Il Pascoli ha fatto la strada a ritroso: cominciò cioè là dove non l'avrebbe condotto nemmeno un' intelligente

raffronto istituito tra l'ossatura delle due cantiche: in altri termini, sbagliò metodo, essendosi attenuto alla deduzione piuttostochè all'induzione.

Anche il D'Ovidio si occupò del problema, ma venne a conclusioni più temperate. Per lui v'è « tra le due cantiche giusta conformità di schemi, ed insieme vi sono disuguaglianze così naturali come deliberatamente cercate ». E si studia di stabilire la *concordia discors*. « Lussuria, gola ed avarizia con prodigalità, — conchiude il critico genialmente acuto — sono nei cerchi più alti di entrambi i regni, in entrambi accidia ed ira stanno prossime, ma sol nell'inferno addirittura appaiate, e di più considerate come due parti d'incontinenza; in entrambi l'invidia e la superbia sono al fondo, ma sol nell'Inferno son fuse e disciolte e poi suddivise in due specificazioni più etiche che teologiche, cioè bestialità e malizia, che poi servono d'addentellato ad una ulteriore suddivisione ».

Queste le armonie; ed ora ecco i disaccordi: « nel Purgatorio l'accidia ha una cornice tutta per sè. Si direbbe inoltre ch'essa non istia, come nell'Inferno, subito sotto l'ira, ma subito sopra, per effetto d'un' altro criterio di classificazione de' sette peccati (canto decimosettimo), che sente di platonismo, cioè di quella filosofia che parve sì consona alla dottrina cristiana e quasi un anticipato cristianesimo. Senonchè la successione dei peccati ed il posto mediano dell'accidia fra essi, è lì tal quale era usato generalmente nel medio evo, e a ben guardare la discrepanza tra Inferno e Purgatorio, è, quanto alla postura, minore che non paia; chè l'accidia infernale, stando nel medesimo cerchio dell'ira, è abbastanza indifferente che per ragioni di convenienza tutta locale stia piuttosto in giù che in sù, e l'unica vera differenza è, come dicevamo, che non abbia un cerchio a sè ». Nè vede un ultima in questo che « nel Purgatorio i peccatori carnali contro na-

tura sono coi lussuriosi; mentre nell'Inferno stanno più giù, coi violenti ».

E per questo accozzo di peccatori ritiene « che nel Purgatorio è una più semplice graduazione, e che è meno intinto di morale aristotelica ». (1)

Siccome dissento dal D'Ovidio nel fissare la sede dell' invidia, della superbia e dell'accidia nell'Inferno, logicamente non posso accettare le poche rispondenze che egli rileva nell'ordinamento delle due cantiche. Così desidererei che mi si provasse che la classificazione del Purgatorio è intinta di platonismo, o che è platonica, come altri con più arditezza asserisce. La teoria che mette l'amore come seme di ogni azione buona o cattiva non è esclusivamente platonica. Al medio evo poi era abbracciata e da chi stava per Aristotele e da chi si atteneva a Platone; a segno che il Filomusi-Guelfi crede d'avere trovata nella *Somma* teologica di S. Tommaso l'articolo, onde sarebbe stato attinto lo schema dantesco.

E giacchè siamo venuti a parlare di fonti, io concedo al Filomusi-Guelfi che nella *Somma* si insegni tale dottrina; ma vorrei chiedere se ivi s'insegna pure che l'amore può traviare nei modi spiegati da Dante; e questa è la novità della distribuzione del Purgatorio. Ora in questo io mi metto col Palmieri che sfida a trovare la divisione dantesca in qualsiasi teologo medievale. E gli si può credere, stante la sua dimestichezza coi grandi luminari della filosofia medievale; al che posso aggiungere — se nulla vale — che per pescare una consimile distribuzione di colpe, sfogliai anch'io e non poco i dotti volumi, ma inutilmente.

E rifacendoci ancora alle analogie, il Fraccaroli ne intravide di ben più intime e larghe di quelle rilevate

---

(1) *Nuova Antologia*. Luogo citato.

dal D'Ovidio. Trascrivo un brano d'un suo ultimo studio, essendo tanto succoso che è impossibile riassumere:

« I tre ultimi cerchi dell' Inferno corrispondono alle tre prime cornici del Purgatorio, comprendono l' amore del male in atto, la violenza, la frode, il tradimento; questo l'amore del male in abito e in ordine inverso, la superbia, l'invidia e l'ira. Più chiaro ancora è il rapporto tra gli incontinenti e le tre ultime cornici. In queste si purga, è detto esplicitamente, lo smisurato amore dei beni secondi, e l'incontinenza alla sua volta non è altro, come si è visto, che la manifestazione in atto di questo amore intemperante. La scarsezza d'amore della cornice di mezzo corrisponde poi esattamente alla mancanza assoluta d'amore degli eresiarchi, come ho già dimostrato altrove; (1) e per fare più chiara la corrispondenza, in questa cornice e rispettivamente in questo cerchio, Dante sosta dall'azione per rendersi conto dell'uno e dell'altro ordinamento » (2).

Nelle linee generali dunque sono simili i disegni delle due cantiche. Lo si indovina facilmente che io devo dissentire, ed a più forte ragione, anche dal Fraccaroli; perchè dissi già che per me ha dell'assurdo la trasformazione degli eretici in accidiosi; ed anche perchè non credo equivalenti le due espressioni filosofiche di Dante: « della malizia che odio in cielo acquista, ingiuria è il fine » e l'altra: « l'amore che erra per malo obbietto ».

Devo tuttavia rendere ragione di questo ultimo mio convincimento, perchè non è condiviso, anzi è impugnato da dantisti troppo autorevoli. Si richiami la tante volte ripetuta terzina:

---

(1) *La graduatoria,* ecc. E noi vedemmo la debolissima prova! Cap. III°, pag. 136.

(2) È noto che la classificazione delle colpe nell'Inferno è spiegata da Virgilio a Dante appena uscito fuori dell' arche degli eretici, e che quella del Purgatorio gli è dichiarata, mentre si aggira tra gli accidiosi. In questo il Fraccaroli vede un' indizio della simiglianza e dell' identità tra le due colpe. Ma non pare più naturale vedere in questo fatto una combinazione fortuita? E quando pure si voglia vedere anche in questo un'intenzione segreta e meditata del poeta, si è proprio costretti ad andare difilato a qneila tanto lontana sospettata dal Fraccaroli?

D'ogni malizia ch'odio in cielo acquista
Ingiuria è il fine, ed ogni fin cotale
O con forza o con frode altrui contrista;

In essa la malizia è definita in modo schiettamente medievale, come si disse, perchè vi si traduce il *malitia est voluntas nocendi alteri, l'odium boni alieni, o la cupido vindictae;* ed è ovvio il dedurre che in tutte le definizioni surriferite la malizia è presentata come una colpa che mira, come a suo fine, ad un danno altrui. Per chiudere però ogni scappatoia sofistica, osservo che la definizione del Poeta, presa da sè, potrebbe ammettere anche questo senso: la malizia è quella colpa che riesce materialmente e finisce in un'offesa altrui. Ma questo senso è respinto dal contesto, perchè vi si soggiunge:

ogni fin cotale
o con forza a con frode altrni contrista;

ed è chiaro che se si prende « il fin cotale » come *l'animus iniuriandi* o l'intendimento dell'offesa, l'altro verso corre abbastanza liscio.

Qual cosa più naturale che il dire che la volontà di ingiuriare e di danneggiare si reca ad effetto o con forza o con frode! Per il contrario se « per il fine cotale » si intende il termine materiale in cui quell'atto riposa, il resto della terzina è un controsenso. Come? il fine materiale di un'azione ingiuriosa può contristare altri con frode o con forza? e non è piuttosto una frode od una violenza quello stesso fine materiale? No, il pensiero dantesco è quello che sopra si è indicato; e sta in ciò appunto la nota differenziale delle colpe di incontinenza e di malizia presa nel senso datole dall'Alighieri: queste mirano come a fine all'ingiuria, al danno, all'offesa; quelle solo accidentalmente possono contenere ingiuria, danno ed offesa. È dannosa la gola per Dante, assai più danni trae seco l'avarizia, e l'ira *ratione mali accidentis,* è il più grave

peccato d'incontinenza; ma questi vizi non esciranno mai dalla cerchia dell'incontinenza, fino a che non si proporranno il danno come meta ultima, come fine (1).

Ora non è, nè può essere questo il senso che l'Alighieri diede alla frase « l'amore erra per malo obbietto ». Si badi alla descrizione che fa di questo amore che « al mal si torce » e che nasce « in tre modi nel nostro limo ».

È chi, per esser suo vicin soppresso,
Spera eccellenza, e sol per questo brama
Ch'ei sia di sua grandezza in basso messo.
È chi potere, grazia, onore e fama
Teme di perder perch'altri sormonti
Onde si attrista sì, ch'il contrario ama
Ed è chi per ingiuria par ch'adonti
Si, che si fa della vendetta ghiotto:
E tal convien ch'il male altrui impronti. (2)

Che fa dunque il superbo? Brama di salire in alto, « spera eccellenza »: ecco la meta sospirata. Ma per giungervi a quali mezzi si appiglia? Ad ingombrargli la strada della gloria c'è il vicino, ed egli:

sol per questo brama
Ch'ei sia di sua grandezza in basso messo.

Dunque il malo obbietto del suo amore, l'abbassamento del vicino, non ha che ragione di mezzo, di termine a cui la sua azione materialmente va a riuscire. Anzi c'è nello spirito della terzina, che il superbo farebbe a meno di danneggiare il vicino, e « solo per questo lo brama » che così può godere l'ambita eccellenza.

Un ragionamento analogo si può fare sull'invidia e sull'ira, onde mi pare chiarissimo ed innegabile che l'amore, che erra per male obbietto, non sia un amore che si prefigge

---

(1) Il Pascoli per non aver badato a questa differenza essenziale tra le due male disposizioni, cadde nell'assurda asserzione che « l'ira non è colpa d'incontinenza, ma di malizia »; ed è uno dei capisaldi del suo fantasioso sistema.

(2) *Purg.* XVII, 115-124.

per fine il danno altrui, ma che solo accidentalmente vi è trascinato. E per giunta se il poeta pretendesse dire che il malo obbietto è fine dell'amore, insegnerebbe un assurdo filosofico, quale sarebbe l'asserire che la volontà umana tende al male come a suo oggetto.

Riappicando dunque il filo del discorso le tre prime cornici del Purgatorio ed i tre ultimi cerchi dell'Inferno sono informati ad un principio filosofico differente; si ha inoltre la violenza a cui devono sottostare gli eresiarchi per rendersi simili agli accidiosi; (1) sicchè la simiglianza si riduce all'Antitide ed alle tre cornici del sommo della montagna. E qui il criterio filosofico distributivo è identico: è un eccesso di amore quello che popola gli ultimi balzi del Purgatorio ed i primi cerchi dell'Inferno; ma basta questo punto di contatto per giustificare la teoria del Fraccaroli? Ebbi già occasione di dire che due classificazioni di colpe sono irriducibili — e sarebbe questa una ragione nuova contro il Fraccaroli —; ma che però, attesa la medesimezza della materia, possono qua e là combaciare così da indurre facilmente in errore sulla unicità del criterio.

Questa è la risposta ultima che va data al Fraccaroli, al quale posso promettere che più avanti ci si presenterà un'occasione più opportuna per chiarire meglio l'irriducibilità dei due criteri divisionali adoperati per l'Inferno e per il Purgatorio.

Sicchè tra le due cantiche non si dà neppur l'ombra di analogie?

III.

Il Todeschini notò nell'Alighieri « la poco felice disposizione a vagheggiare certe corrispondenze di cui la vista si appaga ma non il giudizio ».

(1) Cfr. il Capitolo III. pag. 136 e seg.

Non entriamo qui a definire se sia o no infelice questa disposizione, io noto che la tendenza c'è davvero, e si mostra chiaramente nella struttura della seconda cantica. Difatti tra i due primi regni io non vedo che armonie esterne, formali, e che con un nome più comprensivo chiamerei poetiche; di analogie intime e filosofiche non ne scorgo una. Si confrontino le due cantiche, e si cominci dalle due selve: quella selvaggia che si stende sul limitare dell'Inferno, e quella spessa e viva che odora sul vertice del monte dell'espiazione. Apparentemente si rispondono; ma potrebbe essere più profonda la divergenza nel significato allegorico?

Si hanno due vestiboli; ma le simiglianze sono tanto leggere ed estrinseche quanto le differenze sono sostanziali e profonde. Nella funerea campagna dell'Acheronte c'è l'intera famiglia dei neghittosi; e di varie specie di neghittosi sono sparsi i bassi liti e l'ardua costa. Ma nell'Antiferno c'è il Limbo, la regione oltre mondana creduta attigua all'Inferno, e che cosa gli corrisponde nell'Antipurgatorio? Vuolsi che il gruppo dei contumaci tenga luogo nell'Antipurgatorio degli infedeli negativi del Limbo; ma è ben diverso il genere della colpa. Nel Limbo si sconta con un eterno desiderio la mancanza della fede o l'infedeltà negativa, come la si chiama in teologia; e nei bassi liti si paga il fio della non curanza e del disprezzo dell'autorità della Chiesa. Una simiglianza pure esterna si scorge tra il nobile castello e la valletta amena, dove sono anime che per grado sociale o per sapere si tolgono dalla schiera vulgare, ma anche qui si scontano colpe diverse: sono infedeli negativi gli abitatori del nobile castello, e quei della valletta amena sono anime neghittose. Le due cantiche sono perfettamente simili in questo, che come « il diritto Purgatorio » s'inizia entro la sacra porta vegliata dall'angelo dalla spada e dalle chiavi; così

il vero Inferno comincia al secondo cerchio dove ringhia l'orribile Minosse. Va più in là ancora la simiglianza e i criteri divisionali non si allargano ai vestiboli, e segnano tre grandi sezioni nei due regni dolorosi. Perchè come nel Purgatorio v'è la cornice degli accidiosi che separa quelle dell'amore eccessivo, dall'altre dell'amore che al mal si torce; così nell'Inferno il riparto degli eretici framezza i cerchi dell'incontinenza e della malizia.

Ma, come ognuno vede, tali simiglianze sfiorano appena l'organismo delle due cantiche; ed in esso vi sono profonde e sostanziali differenze, che non iscompaiono nemmeno colle più ingegnose industrie e colle stiracchiature più violenti.

E dapprima nella scala dei peccati quale diversità! Al primo balzo del Purgatorio si espiano la superbia, e nel ghiaccio di Cocito la frode giù rea; nel secondo balzo si purga l'invidia, e nelle bolgie è dannata la frode semplice; sulla terza cornice stanno gli iracondi e nei gironi del cerchio settimo i violenti, e sulla quarta gli accidiosi, e nel riparto infernale che vi risponde o si hanno gli eresiarchi o gli iracondi o gli uni e gli altri insieme.

Pare si riavvvicinino i due schemi nelle due regioni superiori; perchè nella quinta, sesta o settima cornice si fan belle l'anime macchiate da avarizia, da gola e da lussuria, e nel cerchio quarto, nel terzo e nel secondo addolorano gli avari, i golosi, ed i lussuriosi. Dissi pare: perchè chi ben osserva, nei cerchi infernali si punisce appena una schiera di quei viziosi, ossia gli incontinenti di lussuria, di gola e di avarizia, è sulle cornici del Purgatorio sta raccolta tutta la famiglia degli avari, dei golosi, e dei lussuriosi.

Non si suol dar peso a questa diversità facendola derivare necessariamente dalla natura tutta speciale del Purgatorio. Perchè, essendo ivi cancellata la colpa, dicono che non

resta a purificare che il vizio o l'abito del male; e conseguentemente che ivi devono scomparire le note differenziali delle sottospecie dei vizii. Così mentre nell'Inferno si hanno peccatori carnali, sodomiti, incestuosi, seduttori ecc. nel Purgatorio non devono trovarsi che puramente e semplicemente dei lussuriosi. Ma la scappatoia non conduce a buon punto. Nel Purgatorio si lavano dolorosamente le reliquie e gli avanzi del peccato; ora parmi evidente che diverse devono essere le traccie lasciate nell'anima — per istare all'esempio che si è recato — dalla semplice colpa di lussuria da quelle improntatevi dalla sodomia e dalla bestialità.

E perciò anche nel Purgatorio si potevano fissare varie sedi, varii scompartimenti alle varie schiere che tristamente militarono sotto l'insegna di quei vizi. La ragione vera va cercata altrove. Nel Purgatorio i vizi capitali entrano *formaliter* ossia entrano come principio distributivo; il che importa che insieme ad essi vi siano gli altri vizii di cui sono capi, o per lo meno importa che vi possano stare tutte le parti di essi vizi. Nell'Inferno invece entrano *materialiter* cioè in tanto vi stanno in quanto fanno parte dell'incontinenza o della malizia, ed è per questo che non vi sono raccolte tutte le estrinsecazioni della lussuria, della gola e dell'avarizia.

Ed ecco che le diversità notate ci sono indizio sicuro, di altre differenze più intime e profonde e toccanti il pensiero filosofico che informa la struttura morale delle due cantiche. Non occorre spenderci attorno troppo tempo; nell'Inferno si segue il principio divisionale delle disposizioni non volute dal cielo, e nel Purgatorio invece di quello dei sette vizi capitali. E quale divario ci corre! mentre l'uno è desunto dalle cause esterne del peccato, l'altro dalla sua fecondità .

IV.

Ma mette conto di studiare più addentro il criterio divisionale della seconda cantica.

Parecchi dantisti il Casini, il Pascoli, il Filomusi-Guelfi si sono chiesti da quale dei filosofi cristiani l'Alighieri abbia preso l'ordine con cui dispose i sette vizi; e, manco il dirlo, chi pensa l'abbia attinto a S. Tommaso, chi a S. Bonaventura.

A me pare una questione più che oziosa, impossibile a risolversi; perchè a quei tempi si erano quasi universalmente ridotti a sette i vizi capitali, ma non era stata ancora consecrata dall'uso o dall'autorità questa o quella maniera di enumerazione. Con assai maggior profitto avrebbero cercato invece quale altro sottocriterio sia stato intrecciato nel Purgatorio al criterio dei sette vizi. Perchè è indubitato anzitutto che la settemplice divisione non è per sè sola una misura certa e sicura della gravezza dei peccati, e d'altra parte il poeta doveva disporli secondo la maggiore o minore reità. Ora comunissima era la divisione dei sette vizi capitali in corporali o carnali e spirituali, come era abbastanza diffusa l'usanza di misurare la loro gravezza dalla loro carnalità o spiritualità.

Nella *Somma* si cerca: *Utrum peccata carnalia sint minoris culpae quam spiritualia;* e quante volte vi si appella all'autorità (1) di S. Gregorio Magno che nel Libro de' suoi Morali (2) scrive: *De hac virulenta radice proferuntur: inanis gloria, invidia, ira, tristitia* (è l'accidia) *avaritia, ventris ingluvies, et lussuria.... De quibus septem quinque spiritualia, duoque carnalia sunt.... Duo carnalia vitia, ventris ingluries et lussuria.*

E dopo queste citazioni parrà arrischiata o priva di

---

(1) *Sum.* Ia IIae, q. 73, art. V. Ia IIae q. 78, art. V.; Ia IIae q. 34, IV; IIa IIae, q. 148, art. VI, ecc.

(2) *Lib. Moralium* XXXIII, 2.

fondamento la conclusione che nel Purgatorio i sette vizi sono distribuiti secondo la loro spiritualità o materialità? Non sono disposti dal poeta nell'ordine stesso con cui il enumerò il santo pontefice?

Ma qui si presenta un dubbio: Perchè l'Alighieri non accettò insieme colla sostanza la denominazione famigliare ai moralisti del tempo? e perchè ricorse al triplice travia-mento dell'amore?

È impresa non leggera, e forse è non lodevole pre-sunzione quella di entrare nella mente di un uomo ed indovinarne i motivi, che tanti secoli or sono l'indussero a lasciare una divisione usata, e ad escogitarne una nuova. Tuttavia si può avvertire che qualora Dante avesse ac-colta la divisione in vizii spirituali e carnali non avrebbe potuto ottenere nel nuovo regno le grandi sezioni che aveva nettamente diviso nell'Inferno; e per di più non sarebbe riuscito a mettere in evidenza e ad assegnare un riparto speciale alle colpe lesive dei diritti altrui, le quali nell'Inferno occupavano tutti i cerchi più bassi.

L'euritmia materiale, della quale era tanto studioso, ne avrebbe, e fortemente, patito, e non è verosimile che l'amore e lo studio dell'euritmia, del parallelismo materiale abbia fatto trovare al filosofo poeta la nuovissima ripartizione dei vizi capitali? Essa, osservò acutamente il Palmieri, non è la cosa più felice; ma come nella distribuzione delle bolgie, così qui si sacrificò l'esattezza filosofica all'euritmia alla perfezione del parallelismo. Ma chi ne darà biasimo all'Alighieri che, insisto sul concetto, non iscriveva un trattato di morale, ma coloriva una mirabile fantasìa poetica?

E qui permettiamoci una corsa nei campi fioriti delle congetture, per iscoprire, se ci è dato, il fonte finora ine-splorato del triplice errore dell'affetto, che è il principio distributivo del Purgatorio. Nella sua interezza lo si cerca invano sia nei filosofi pagani che nei teologi medievali,

questo è certo; come è fuori di dubbio che sostanzialmente esso equivale alla comunissima divisione dei sette vizi in carnali e spirituali.

Ora nella *Somma* tra gli altri motivi, per i quali i vizii spirituali sono più colpevoli dei carnali, c'è pur questo che *peccatum carnale in quantum hujusmodi, est in proprium corpus, quod est minus diligendum quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia* (1). Si noti l'indole del peccato o vizio spirituale, che è *peccandi in alios*. Ora il « *peccare in alios* » torna lo stesso che dire: il peccato spirituale si « torce al male altrui », finisce materialmente in affesa altrui; o che è lo stesso ancora « ha male obbietto »! E non è presumibile che dal concetto di peccato spirituale sia stato suggerito al poeta un membro della sua divisione, l'amore che erra per malo obbietto?

Gli altri due, l'errare per troppo e per poco di vigore sono chiaramente derivati dalla teoria della μεσότης. Sta nel mezzo la virtù, ed i vizi collaterali ne sono un eccesso od un difetto; e così avviene dell'amore, semente di vizio e di virtù: se sta nel giusto mezzo, se « sè stesso misura » germoglia atti virtuosi, se è eccessivo o manchevole produce atti viziosi. Ora Dante conobbe indubbiamente la teoria della μεσότης, non potè ignorare la proprietà dei vizi spirituali di inchiudere l'offesa altrui, e non pare verisimile e probabile che da queste cognizioni sia balzata fuori al soffio creativo della sua mente la novissima divisione? Essa avrebbe una genesi non diversa della divisione dell'Inferno, chè entrambe sarebbero state congegnate con frammenti di teorie raccolte dai libri dei filosofi con la libertà e l'arditezza di una mente sovrana.

Quella dell'Inferno sarebbe stata ordinata in modo che ne tralucesse il suo sogno ed il suo ideale politico;

(1) *Sum. Th.* Ia, IIae, q. 73-50.

quella del Purgatorio sarebbe stata ricalcata su di essa per ragioni estetiche È una congettura però, ma mi conforta il pensiero che non sarà tra le più bizzarre e strampalate.

V.

E veniamo al sistema di classificazione che il Filomusi-Guelfi vide adattato al Purgatorio dantesco. Come in una questione della *Somma* teologica pensò di trovare lo schema sul quale Dante ricamò il disegno morale dell'Inferno, così in un capitolo (2) della *Somma contra Gentiles* trovò il germe da cui sbocciò l'ordinamento del Purgatorio. Come nella prima cantica v'ha un unica « *idea morale che la domina e la pervade tutta* » così è anche della seconda: onde Antipurgatorio, Purgatorio, e Paradiso terrestre entrano a formare un solo edificio morale, e sono il poetico sviluppo d'un solo concetto che sarebbe la teoria della giustificazione e purificazione dell'anima per mezzo della penitenza. Esponiamola brevemente.

Il peccato toglie all'anima la grazia di Dio che è la sua vita e le dà la pena eterna. Lavata la colpa del peccato, ne rimangono sempre le reliquie; alle quali sono dovute pene temporanee da scontarsi qui o nel Purgatorio. Da ciò deriva che fu felice il pensiero di Dante di modellare il regno dell'espiazione sui criteri della soddisfazione che si compie quaggiù.

Ora gli avanzi del peccato sono ferite rimaste o nella volontà o nell'appetito o nell'intelletto; ed ecco l'idea dei tre riparti nella grande clinica oltremondana: nell'una, l'Antipurgatorio si risana la volontà, nel Purgatorio l'appetito sensitivo e l'intelletto, e nel Paradiso terrestre si rafforza l'intelletto debilitato così da disporlo alla contemplazione.

---

(2) *Sum Contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 72.

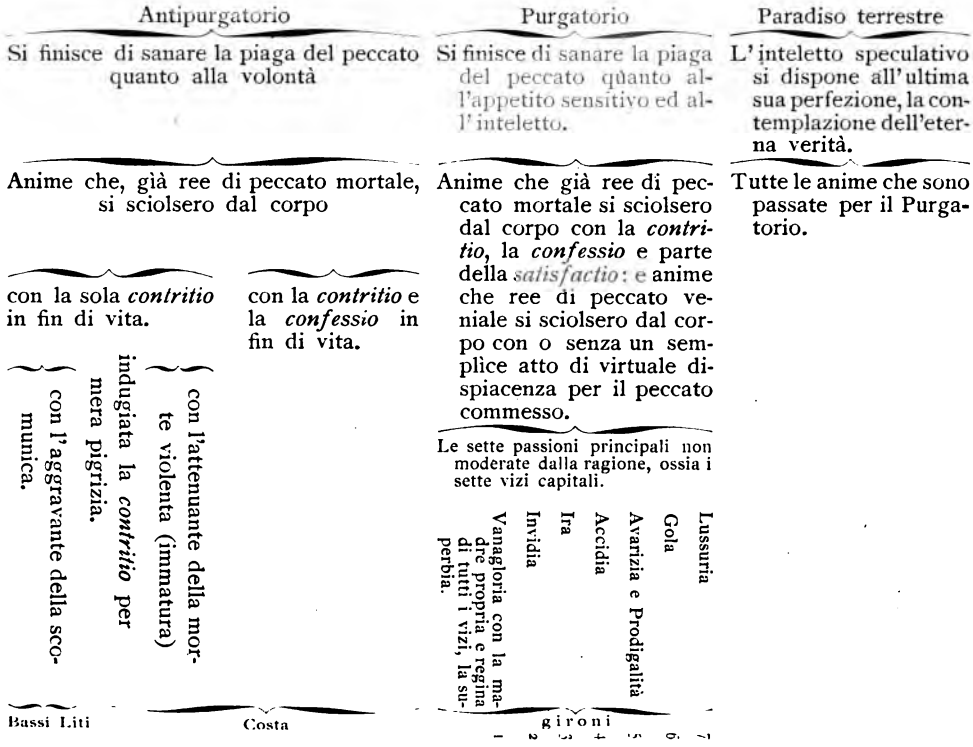
Ma se l'anime che vanno al Purgatorio partono tutte di là ove « l'acqua di Tevere s'insala » ossia dal grembo della Chiesa, non ne partono nelle stesse condizioni di spirito. Alcune aspettarono a volgersi a Dio negli ultimi istanti della vita, e la riconciliazione avvenne con un pio sospiro, o con due lagrimette: la *contritio;* altre che pure ritardarono la conversione allo stremo de' proprî giorni vollero pace piangendo e confessando le proprie colpe e colla *contritio* e colla *confessio.* Altre infine più solecite si resero a Dio, ed alla *contritio* ed alla *confessio* aggiunsero volontarie espiazioni, che non cancellarono però interamente gli avanzi del peccato (1).

Così il Purgatorio ha tre altri riparti: i bassi lidi, l'erta costa, ed i sette balzi; ed in essi stanno le tre schiere d'anime penitenti. Con queste nozioni riuscirà chiarissimo lo schema del Purgatorio tracciato dal Filomusi:

---

(1) L' egregio autore segnando le tre linee divisionali della seconda cantica non entra menomamente nella questione della struttura materiale del Purgatorio, che si è fatta viva di questi ultimi anni, come lo dimostrano gli studi dei Vaccheri e Bertacchi, dell'Agnelli, del Russo e del Piranesi. Le linee sue sono suggerite dalla diversità delle condizioni morali dell'anime, e non dagli accenni alla struttura fisica che si hanno nella seconda cantica. Qui per altro coincidono le linee morali e materiali, ma dall'accordo fortuito non si può conchiudere nulla nè in favore della bontà della divisione morale scoperta e difesa dal diligente dantista, nè per conoscere il suo pensiero sulla configurazione fisica del monte dell'espiazione.

Non gli si può tuttavia far carico di trascuranza o di oscurità, perchè in questo punto le due questioni sono fra loro affatto indipendenti, e la conoscenza della forma precisa della mistica montagna non è per nulla richiesta per distinguere con sicurezza le varie schiere delle miti sofferenti.


Antipurgatorio
Si finisce di sanare la piaga del peccato quanto alla volontà
Anime che, già ree di peccato mortale, si sciolsero dal corpo
con la sola *contritio* in fin di vita.
con l'attenuante della morte violenta (immatura)
indugiata la *contritio* per mera pigrizia.
con l'aggravante della scomunica.
Bassi Liti
con la *contritio* e la *confessio* in fin di vita.
Costa
Purgatorio
Si finisce di sanare la piaga del peccato quanto all'appetito sensitivo ed all'inteletto.
Anime che già ree di peccato mortale si sciolsero dal corpo con la *contritio*, la *confessio* e parte della *satisfactio*: e anime che ree di peccato veniale si sciolsero dal corpo con o senza un semplice atto di virtuale dispiacenza per il peccato commesso.
Le sette passioni principali non moderate dalla ragione, ossia i sette vizi capitali.
Lussuria
Gola
Avarizia e Prodigalità
Accidia
Ira
Invidia
Vanagloria con la madre propria e regina di tutti i vizi, la superbia.
gironi
1 2 3 4 5 6 7
Paradiso terrestre
L'inteletto speculativo si dispone all'ultima sua perfezione, la contemplazione dell'eterna verità.
Tutte le anime che sono passate per il Purgatorio.

Il Filomusi-Guelfi ragionò sottilmente ogni parte del suo disegno, e lo munì di copiose citazioni delle *Somme* tomistiche; onde quanto a sodezza ed a precisione teologica lascia nulla a desiderare.

Ma questo non è indizio, nè argomento sicuro della sua bontà; poichè accettabile e vero sarà quel disegno che si può provare inteso ed incarnato dal poeta nella sua cantica. E merita questa lode l'elocubrazione del dotto dantista? Che l'anime che s'aggirano sospirose nei bassi liti del Purgatorio siano uscite colla sola contrizione risulta abbastanza chiaramente dalle parole del biondo re Svevo:

> Poscia ch'i ebbi rotta la persona
> Di due punte mortali, i' mi rendei
> Piangendo a quei che volentier perdona.

E più sotto, quando rende conto del proprio peccato:

> Vero è che quale in contumacia muore
> Di Santa Chiesa, ancor ch'alfin si penta
> Star gli convien da questa ripa in fuore
> Per ogni tempo ch'egli è stato, trenta
> In sua presunzion,

ribadisce il concetto e lo allarga a tutta la « masnada che si muove per la costa, nè sa dove riesca ». Potrebbesi dubitare del gruppo di anime che « siedono all'ombra dietro al gran petrone ».

> Come l'uom per negghienza a star si pone.

Belacqua, che si segnala per la pigrizia, dice che la causa della sua destinazione è « l'aver indugiato al fin li buon sospiri ». Ma li buon sospiri non è certo, se significhino appena la *contritio* od anche la *confessio*. Invece l'anime dell'altra schiera in cui s'imbatte poi sono indubbiamente uscite di vita colla sola contrizione. Non dicono essi:

---

(1) Cap. VII. 4. o.

Noi fummo già tutti per forza morti
E peccatori infino all'ultim'ora,
Quivi lume del ciel ne fece accorti
Si chè, pentendo e perdonando, fuora
Di vita uscimmo a Dio pacificati?

Quindi fino a qui la teoria del Filomusi corre abbastanza sicura. Non è così però del secondo riparto, nel quale dovrebbero esservi anime che passarono all'altra vita munite di *contritio* e di *confessio.*

Di esse fanno parte l'anime regali della « valletta amena » e dove si accenna mai ai conforti religiosi che suppone il Filomusi?

È per lo meno gratuita l'asserzione, e però qui comincia a basarsi sull'arena, o meglio ad essere campato in aria il suo castello. Lo stesso ripetasi della condizione di spirito in cui morirono le belle abitatrici del santo monte. Dove risulta dalla lettera della Commedia che quell' « anime si sciolsero dal corpo colla *contritio,* colla *confessio* e con un po' di *satisfactio?* »

Pare anzi che se ne possa argomentare il contrario; perchè vi sono anime sulle cornici che il Filomusi dovrebbe logicamente dirle venute al Purgatorio o colla sola contrizione, o tutt'al più colla contrizione e colla confessione.

Sapìa, l'invidiosa senese « volle pace con Dio in sullo stremo », e se trovasi nel secondo balzo lo deve a Pier Pettignano « a cui per bontade di lei increbbe ». E Forese se « beve lo dolce assenzio de' martiri, lo deve alla sua Nella che «col pianger dirotto, coi prieghi devoti e co' sospiri lo trasse dalla costa ove s'aspetta ». Nè si può sfuggire dicendo che siano eccezioni; perchè in un tempo più o meno lontano anche le anime della costa e dei bassi lidi devono salire ai martiri. Dunque sui balzi della montagna si trovano anime che uscirono dal mondo anche colla sola *contritio.* E senza questo, è ben strana l'ipotesi del Filomusi: un'anima che diessi presto a Dio, ma che muore

senza un bricciolo di *satisfactio* dove dovrebbe essere mai collocata? Non nel Purgatorio, a detta del Filomusi; ma nemmeno nell'Antipurgatorio, perchè vi sono appena le contumaci alla chiesa e le dilazionanti le converzioni. E dove andrebbe ricoverata?

È poi addirittura falso che nel Paradiso terrestre passino l'anime già interamente mondate. A questa credenza dà bastevolmente sodo appiglio, non fondamento il fatto di Stazio, che avendo fornita la sua purificazione nel mentre che i poeti passavano per il balzo dell'accidia, si accompagnò ad essi, e, novella guida, li scorse fin dentro il Paradiso terrestre ». Dovrebbesi pur dimostrare che ciò avviene di tutte le anime; e che non è un privilegio concesso al cantor della Tebaide in tutto vantaggio del poeta pellegrino.

Le leggende è vero possono convalidare l'opinione del Filomusi, ma la teologia la respingerebbe; e per quali ragioni si dirà che Dante in questo particolare siasi piuttosto ispirato alle leggende che agli insegnamenti teologici? Le divisioni quindi messe nell'esercito delle anime che si fanno belle non rispondono troppo al pensiero di Dante; e quindi si è in diritto di conchiudere: sarà una bella teoria, sarà un sottile pensiero dell'autore, ma la vera divisione dantesca, no. I medesimi appunti, e forse con più ragione, si possano muovere ai vari generi di purificazione che, al dire dell'autore, si compiono nelle varie regioni del regno della penitenza.

Nell' Antipurgatorio egli crede che si finisce di risanare la piaga lasciata dal peccato nella volontà. Ma Frate, dice Belacqua a Dante:

> . . . . Frate, l'andar in sù che porta?
> Chè non mi lasciarebbe ire a martiri
> L'uscier di Dio che siede in su la porta?

Donde si può con sicurezza argomentare: nell' erta costa

non si hanno pene, e se la purificazione, il risanamento spirituale avviene per sofferenze, laggiù non può rimarginarsi alcuna ferita. E Virgilio non domanda a Sordello:

Se tu sai e puoi, alcun indizio
Dà noi, perchè venir possiam più tosto
Là dove il Purgatorio ha dritto inizio? (1)

Dunque sulla costa dove si trovano i poeti, il vero Purgatorio non è ancora incominciato?

Laggiù l'anime anneghittiscono in aspettare, ed è una pena infruttuosa dovuta alla contumacia alla Chiesa od alla dilazione della verace penitenza. Ancora nel Purgatorio propriamente detto è vero che si finisce di risanare l'appetito e l'intelletto? Nel balzo della invidia il poeta fa all'anime questo gentile augurio:

o gente,
Se tosto grazia risolva le schiume
Di vostra coscienza; (2)

nel balzo che immediatamente sta sopra si dice che l'anime

d'iracondia van solvendo il nodo;

e nel balzo della gola:

Tutta esta gente che piangendo canta,
In fame e sete qui si rifà santa (3)

Ed anche nelle cornici rimanenti si usano espressioni, che senza violentarle, non si possono applicare alla sola purificazione di questa o quella facoltà. Onde il Perez si prese il compito di mostrare come le pene del Purgatorio siano state scelte con molto accorgimento, siccome quelle che sono una medicina per tutte le ferite che il peccato lasciò nell'anima.

Nel Paradiso terrestre poi come si disporrà l'intel-

(1) C. VII. - 13.
(2) C. XIII. - 30.
(3) C. XXIII - 22.

letto alla speculazione, se l'anime non vi ascendono; e se vi ascendono con quali mezzi si svilupperanno nella facoltà umana le disposizioni latenti? Forse che la divina foresta è allietata sempre dalle misteriose visioni che sfilano innanzi al poeta pellegrino?

Due gravi difetti per conchiudere ha la teoria del Filomusi-Guelfi, a mio credere. L'uno è la soverchia libertà con cui si stacca dalla lettera della Commedia, e l'altra è una confusione tra la parte allegorico-morale e la parte storica che s'intrecciano mirabilmente nella trilogia.

Chiamo parte storica la descrizione delle pene e dei premi alla cui contemplazione l'anima di Dante si purifica e sale alla perfezione; e chiamo parte allegorica ciò che direttamente riguarda la purificazione ed il risanamento morale di Dante, simbolo dell'umanità. Ora che le due parti si distinguano, non ci può essere dubbio; perchè questa è fine e quella mezzo di raggiungerlo, ed il Filomusi le confonde, e lo dimostra chiaramente applicando all'anime del sacro monte le note parole da Virgilio rivolte a Dante:

> Libero, dritto e sano è tuo arbitrio
> E fallo fora non fare a suo senno.

Esse dichiarano lo stato morale del pellegrino; e non lo stato morale dell'anime purificate; e di quello si può dire che può avere l'intelletto non malato, ma non preparato ancora alla contemplazione della verità; ma dell'altre, no. Passate per le prove del Purgatorio esse possono spiccare il volo direttamente al cielo; Dante invece avrà bisogno di altri riti espiatori, di altri lavacri, e solo uscirà

> dalla santissimi onda
> Rifatto siccome piante novelle
> Rinnovellate di novella fronda
> Puro e disposto a salire alle stelle. (1)

(1) *Purg.* XXXIII. T. 48.

Ed è per questa confusione che il Filomusi-Guelfi fece entrare forzatamente l' Eden a far parte del Purgatorio ed a compierlo.

V.

Il mio pensiero sull' ordinamento morale della seconda cantica è già quasi del tutto conosciuto. Siami lecito tuttavia riassumerlo: vi si hanno tre parti nettamente distinte. L' Antipurgatorio che come l' Antilimbo è una fantasia del poeta, attinta a qualche tradizione o leggenda popolare; e come non entra a far parte del Purgatorio, così è escluso dal suo sistema penale. Questo fu tracciato dal poeta abbastanza minutamente; e solo resterebbe a chiedere con quale criterio si sia misurata la maggiore o minore gravezza dei singoli vizi; ma lascio il compito a chi studia la filosofia della Commedia; come a lui lascio di rilevarne i pregi ed i difetti. Viene poi il Paradiso terrestre, ma dal punto di vista morale ha nessuna relazione col Purgatorio.

Come il Limbo era una regione dell' oltretomba distinta dall' Inferno, benchè gli fosse vicino; così il Paradiso terrestre è un paese fatato, che al poeta piacque mettere vicino al Purgatorio, benchè l' abbia ben distinto da esso. Ed è l' allegoria che l' allacciò alle altre parti del poema; perchè avrebbe ragione di stare tra i paesi delle pene e dei premii oltremondani, se non segnasse una nuova tappa sulla lunga via della perfezione a cui aspira e sale il poeta?

STRUTTURA MORALE della TERZA CANTICA

CAPITOLO UNICO

1) Discussioni animate sulla topografia morale del Paradiso — Giudizio del Rossi sul valore delle soluzioni date.

2) Il nodo della questione — Nella Cantica si allude al criterio teologico — Valore degli accenni al criterio astrologico — È impossibile che Dante siasi ispirato a principii astrologici.

3) Esposizione e critica della teoria del Luisio, del Capelli, del Pascoli, del Fraccaroli, del Galassini e del Filomusi-Guelfi.

4) La disposizione dei beati nel Paradiso secondo la teologia — Fu variamente ideata a seconda delle varie età — Carattere medievale del Paradiso dantesco — La carità è il criterio teologico usato dal poeta — Un passo della *Somma* — Il criterio della carità è indice sicuro del vario merito dei Santi — Un'obbiezione del Palmieri — Qual parte ebbe l'astrologia nell'ordinamento dei beati.

5) Difficoltà — Dov'è l'Antiparadiso? — Perchè non si tiene conto delle Stelle fisse e del Cielo cristallino? — Due paradisi — La « *Candida Rosa* » opinione di Vincenzina Inguagiato — « *Gli aspetti della fede* » ed il vero criterio distributivo « delle milizie sante » — Ricerche vane e ridicole — *Sit modus in rebus*

I.

Il « tornate a riveder li vostri lidi » che il poeta intuona bruscamente nei primi canti del Paradiso, faceva meno paura ai nostri buoni vecchi; ed essi conobbero e studiarono più di noi l'ultima cantica, senza però sollevare dubbi e questioni sull'ordinamento dei beati.

Da una dozzina di anni invece se ne ebbe un discreto numero; e si dibatterono coll'ardore che si suol mettere in discussioni nuove. Ma e con qual frutto si discusse e si lottò? Nel Paradiso il poeta non spese un canto come nel Purgatorio e nell'Inferno a spiegarne l'orditura; anzi al criterio divisionale non accennò che poche volte, e nel

modo non il più chiaro ed esplicito. Non è quindi a farsi le meraviglie, se gli studiosi della Commedia si siano divisi in opinioni diverse, svariate e tra loro in più o meno aperta contraddizione.

Del loro valore Vittorio Rossi sentenziava: « le varie soluzioni furono tutte utili, giacchè tutte furono cagione almeno di qualche non ispregevole rilievo, ma forse nessuna è rispondente al vero ».Ed aggiungeva che anche l'ipotesi più attraenti hanno « il difetto di non riposare sopra un solido fondamento di affermazioni dantesche o chiare per sè, o condotte ad essere esplicite per forza di logica serrata ». (1).

Mi piace e fo mio interamente il giudizio tanto indovinato quanto rispettoso; e mi provo senz'altro « a pensare ed a scrivere un po' di quel molto, che, secondo presagisce l'illustre professore, è necessario perchè si giunga ad una spiegazione che possa godere di un largo consenso ». (2).

II.

Il punto vitale della questione sta nel precisare l'indole del criterio divisionale fissato dal poeta. Seguì egli un criterio teologico ovvero uno astrologico?

Qui gli studiosi non divagarono in ricerche inutili, perchè tutti drizzarono la mira a questo segno; sciuparono però del tempo scambiandosi argomenti e sillogismi aprioristici di nessun valore. Così i sostenitori del criterio astrologico ragionavano: Dante scrivendo la Commedia in

(1) Cfr. *Giorn. Dant.* Ann. V. quad. XII dove il Filomusi-Guelfi fa la storia della controversia, alla quale converrebbe aggiungere le polemiche tra il Filomusi citato, il Ronchetti, il Capelli, ecc.

(2) *Bull. Soc. Dant.* Anno IV., quad. IX.

volgare mostrò di volgersi specialmente al popolo; quindi doveva scegliere un criterio facile ed alla portata di tutti. E di rimando coloro che si spiegavano per il criterio teologico: Dante era teologo, e sfoggiava volontieri la sua scienza, quindi è verosimile che alla teologia abbia attinto i motivi divisionali. Ma continuando di questo passo la discussione avrebbe potuto durare quanto il noto diverbio di Don Abondio e Perpetua, e collo stesso profitto.

Anche qui bisognava battere una strada opposta, la strada del fatto e delle asserzioni del poeta. Per ciò io domando subito: è vero, come sostiene il Rossi, (1) che « l'ipotesi del criterio teologico non può vantare a suo favore attestazioni del poeta così indubbie ed esplicite quanto quella del criterio astronomico? »

E poichè si tratta più che d'altro d'aritmetica, qui sarà facile l'andare d'accordo. Ora nel Paradiso, Piccarda accenna a S. Chiara, la fondatrice santa dell'ordine a cui essa pure aveva dato il nome, così:

Perfetta vita ed alto merto inciela
Donna più su, mi disse, alla cui norma
Nel vostro mondo giù, si veste e cela.

Un'altra volta Piccarda, senza un filo di rimpianto; dice:

Questa sorte che pur giù è cotanto,
Però n'è data, perchè fur negletti
Li nostri voti, e voti in alcun canto. (2)

La figura santa di Giustiniano dà conto al poeta degli abitatori del cielo di Mercurio così:

Questa piccola stella si correda
De' buoni spiriti che son stati attivi
Perchè onore e fama gli succeda. (3)

Cacciaguida che dalla croce lucente disegnantesi sul profondo di Marte parla al suo nipote di sè dice:

E venni dal martirio a tanta pace, (4)

(1) *Bull. Soc. Dant.* Luogo cit.
(2) *Par.* C. III. . v. 55.
(3) *Par.* C. VI. v. 113.
(4) *Par.* C. XV. - v. 148.

e de' suoi compagni:

Spiriti son beati, che giù, prima
Che venissero al ciel, fur di gran voce
Si ch'ogni Musa ne sarebbe opima (1).

Nel Cielo di Giove l'aquila dice a nome di tutte l'anime, ond'è formata:

Per esser giusto e pio
Son io qui esaltato a quella gloria
Che non si lascia vincere a desio.

In Saturno S. Benedetto presenta i suoi compagni di gloria:

Quest'altri fuochi tutti contemplanti
Uomini furo, accesi di quel caldo
Che fa nascere i fiori e i frutti santi. (2)

E rapito il poeta alla vista del trionfo delle schiere di Cristo, e inebbriato del canto alla Regina coeli, esclama:

Oh! quanta è l'uberta che si soffolce
In quell'arche ricchissime!..
Qui si vive e gode del tesoro
Che s'acquista piangendo nell'esilio
Di Babilon ove si lasciò l'oro. (3)

Sono dunque otto allusioni più o meno esplicite ad un criterio teologico; perchè in tutti questi passi si mette la causa della maggiore o minore glorificazione nella santità, nel merito, nella carità, nel martirio, nelle lagrime: cose tutte che sentono di teologia, e che hanno nulla a vedere colla scienza degli influssi delle stelle. E per il contrario gli accenni a questa si riducono a tre: Cunizza dal cielo di Venere dice al poeta:

qui fulgo
Perchè mi vinse il lume d'esta stella
Ma lietamente a me medesma indulgo; (4)

(1) *Par.* C. XVIII. v. 33.
(2) *Par.* C. XXII. v. 45.
(3) *Par.* C. XXIII v. 130.
(4) *Par.* C. IX., v 33

e Folchetto pur da Venere:

questo cielo
Di me s'imprenta com'io fe' di lui; (1)

ed infine, su in Giove, Dante esce in questo grido di meraviglia:

O dolce stella, quali e quante gemme
Mi dimostraro che nostra giustizia
Effetto sia del ciel che tu ingemme! (2)

Ora — il computo è facile — della teologia, come scienza distributiva dei beati, si fa menzione almeno un numero doppio di volte chè non dell'astrologia. Ed è bene che si chiarisca quali siano gli accenni più indubbi ed i più espliciti. È cosa saputa che la scienza degli astri ai tempi di Dante godeva tanta riputazione al punto che anche il moralista ne teneva calcolo nella misura della bontà o cattiveria dell'atto umano. Un articolo della *Somma* (3) ci apprende che, come sempre ed in tutto, c'era nella soluzione del quesito p oposto chi correva troppo, chi si teneva nel giusto mezzo, e non saranno mancati nemmeno coloro che paurosamente si saranno tenuti al di qua del vero.

Dante ci mostra di qual parere si fosse in un rimprovero che, forse nell' eccesso dello zelo, estese anche a chi non se lo meritava

Voi che vivete, ogni cagion recate
Pur suso al cielo, si come se tutto
Movesse seco di necessitate.
Se così fosse, in voi fora distrutto
Libero arbitrio; e non fora giustizia,
Per ben letizia, e per male aver lutto.
Lo cielo i vostri movimenti inizia:
Non dico, tutti; ma, posto ch'io 'l dica,
Lume v'è dato a bene, e a malizia. (4)

Chi conosce l'articolo di S. Tommaso non esita a

(1) *Par.* C. IX. v. 96.
(2) *Par.* C. XVIII. v. 115.
(3) *Sum. Th.* Ia., q. 115.
(4) *Purg.* C. XVI. v, 69 e seg.

dire che il poeta e il filosofo la pensano allo stesso modo, e che entrambi condannano come distruggitori del libero arbitrio, quei che « ogni cagion recano pur suso al cielo «.

» Lo cielo i movimenti nostri inizia » ecco la piccola parte di azione sugli atti morali che Dante attribuisce ai pianeti; e come si potrà dire che prenda gli influssi celesti come criterio distributivo del suo Paradiso? Ma se iniziano, se dànno la spinta alla libera volontà, come misureranno la gloria celeste « cui partorisce la grazia del sommo Sire e lo libero volere? »

La contraddizione non può essere più aperta, ed è inamissibile; perchè ha luogo in punto di capitale importanza, e nella stessa opera, anzi tra le parti della stessa opera, scritte a pochissima distanza di tempo. Dunque perchè i versi del Purgatorio non ammettono altro senso anche a torturarli nel modo più orribile, ne viene che nei passi citati del Paradiso non vi sono, nè vi possono essere le tanto esplicite ed indubbie allusioni al criterio astrologico.

E tornando su esse, quando Cunizza confessa che non salì più alto di Venere « perchè mi vinse il lume d'esta stella » non pare che orni di poesia un concetto, che prosasticamente suonerebbe: io fui troppo pieghevole all'amore, io cedetti ad esso? E una metafora poetica meno chiara e meno gentile, è pure la confessione di Folchetto:

questo cielo
Di me s'imprenta, com'io di lui;

il che non può dirsi dell'apostrofe che lancia « alla dolce stella di Giove » Ivi non è il poeta che infiora un concetto umile e basso, ma il filosofo che sentenzia: egli apprese come

nostra giustizia
Effetto sia del ciel che tu ingemme!

Orbene se si vuole che il filosofo non cada in contraddizione con sè stesso, e con i suoi venerati maestri,

bisogna limitare la frase troppo vaga ed incerta così: la nostra ginstizia è effetto di Giovc in quanto esso inizia i nostri movimenti. Quindi si è ancora alla conclusione che è impossibile che Dante abbia ordinato il suo Paradiso sopra un principio astrologico.

III.

E ciò si farà più chiaro nell'esame della teoria del Luisio che spiega *esclusivamente coll'astrologia* la struttura morale del Paradiso. Si può riassumere brevemente.

I pianeti spandono sull'uomo varie influenze, e nell'uomo s'iniziano varie tendenze al vizio od alla virtù; ora la rispondenza tra le varie influenze e le varie virtù si rispecchia chiaramente nella Commedia. E lo dimostra così: dalla Luna scende frigidità e leggerezza; e l'anime che da lei « s'imprentano » sono anime che vennero meno ai loro voti; nel qual difetto ha la sua parte e la frigidità e la leggerezza.

Da Mercurio piovono varii influssi, tra i quali c'è l'appetito di lode, e nel suo cielo si hanno « spiriti attivi, perchè onore e fama gli succeda ». Venere è la stella dell'amore, ed essa accoglie gli spiriti inchinevoli ad amare. Il Sole spande sull'anime influenze di sapere e di forza intellettuale, e ne' suoi padiglioni rifulgono i sapienti.

Marte che da sè irraggia spiriti bellicosi, si fregia dell'anime che obbedienti a quelli, combatterono le battaglie del Signore. Giove influisce rettitudine di giudizi, e Saturno amore di pace e di silenzio; e nell'uno sono i giusti, nell'altro i contemplativi. E nel cielo delle Stelle fisse sono tutte l'arime sparse nei pianeti sottostanti, perchè da quel cielo si diffondono tutte le virtù e le benigne influenze dei pianeti. Nel primo Mobile che è fonte

dell' attività e degli influssi, si dimostra Dio fonte della vita spirituale e di tutti g'influssi della grazia. Ed all'empireo non si estende il suo studio, perchè ivi è un altro paradiso, dove l'anime sono ordinate secondo altri criteri.

Non so, se anche in questo aridissimo sunto, ma corredata come è, delle più autorevoli sentenze degli astrologi, la spiegazione del Luisio seduce davvero; pure, non contando la contraddizione in cui farebbe cadere il poeta, essa è disadatta anzi insufficiente a stabilire una graduatoria di merito nelle varie schiere dei beati. Perchè chi subì gl' influssi di saturno poggerà più alto di chi sentì l'azione del sole, della luna o d'altri pianeti. Ancora: il trionfo delle schiere di Cristo su nelle stelle fisse non si spiega senza una viziosa ripetizione, e senza urtare nei placiti astrologici. Quell'anime o sentirono l'azione comulativa delle stelle fisse, ed allora perchè le si videro prima sparse nei vari pianeti; oppure sentirono l'azione speciale di questo o quel pianeta, e come tutte si raccolgono su nell'alto cielo?

Certo che il Luisio avrebbe goduto se nel Paradiso dantesco non ci fosse stato l'ingombro di quel nuovo cielo accogliente ogni maniera di santi. Si potrebbe anche notare che l'astrologia è tanto elastica che essa si potrebbe adattare a qualsiasi ordinamento di beati, e che ciò nullameno nell'abilissima applicazione del Luisio sono visibili gli sforzi e le stiracchiature. Insomma ebbe troppa fortuna la sua teoria, e non so rendermi ragione come insigni dantisti l'abbiano coperta di lodi, e ciò che è peggio, avvalorata del loro nome.

Accenno — e forse non ne vale la pena — ad una spiegazione proposta da Mario Capelli. Ricordo di averla sentita leggere appena venuta alla luce, all'Accademia scientifico-letteraria di Milano; la vidi poi ingrossata con una replica al Filomusi-Guelfi che l' aveva impugnata, e

con una dichiarazione più larga, ma non più convincente; e da ultimo comparve con dei propositi di conciliazione e di fusione con quella del Luisio e del Pascoli. Eccone il nocciolo: *Le schiere dei beati sono nel cielo che meglio ad esse conviene, attorno a quell' intelligenze, che hanno con esse maggiore affinità.* Quindi nel « primo cielo sono le anime che arsero di amore per Cristo.... sono gli angeli che contemplano la carità dello Spirito Santo, secondo ha relazione colla sapienza del Figlio. Nel secondo cielo sono i beati che posero amore agli onori ed alla potenza, e gli arcangeli che contemplano l'amore dello Spirito Santo secondo che ha relazione colla potenza del Padre.... »

Ma mi sapranno grado i lettori se loro risparmio il resto della teoria che sa troppo di arido misticismo. La critica poi è presto fatta. Essa è un ricamo di sottigliezze inverosimili ed arbitrarie fatto sulla trama della teoria del Luisio. È verosimile che il poeta abbia colorito nel Paradiso un disegno così intricato senza quasi accennarvi? E dove accenna nel Paradiso alle varie faccie del mistero della Trinità, contemplate dalle varie gerarchie? Dove lascia intendere che le varie schiere dei vari cieli hanno affinità coi vari cori angelici? Nè mancano le violenze alla lettera della Commedia necessarie, perchè si rispondano i cieli danteschi che sono dieci, i cori angelici che sono nove, e le schiere dei beati distinte dal poeta che sono meno ancora.

Sono tra loro affini sotto un certo punto di vista le teorie del Pascoli e del Fraccaroli, le quali hanno nulla a vedere coll'astrologia e non troppo colla teologia; ma si appoggiano quasi esclusivamente alle rispondenze ed alle analogie che intercedono fra le cantiche della Commedia. L'ipotesi avventurata dal Pascoli fu da lui stesso riassunta così: « E il Paradiso con le sue nove sfere ricordi l'Inferno coi suoi nove gironi; i beati del cielo della Luna e di quello di Mercurio richiamino gli accidiosi per

manco di volontà e quelli che ebbero la volontà volta al male; i pieni d'amore del cielo di Venere richiamino i lussuriosi del secondo girone, e Carlo Martello ripeta Francesca; i famelici di verace manna che godono nella sfera del sole, facciano ripensare ai golosi battuti dalla pioggia nell'aer tenebroso del girone terzo, e in quel cielo come in questo girone si parli di risurrezione della carne; i combattenti per Dio del cielo di Marte rammemorino quelli del quarto girone, che perdettero Dio per amore di cosa che non dura, e lodino, per contrasto ai prodighi e agli avari, la parsimonia e la liberalità; e il cielo della giustizia conduca il pensiero alla palude e alla città dell'ingiustizia, i giusti re ricordino i gran regi che giustizia temevano di fare e lasciarono dispregi di sè, è il mite Saturno sia contrapposto al cerchio dei violenti e dai Gemelli l'occhio si abbassi all'aiuola nostra, dominata dall'invidia; e nel cielo cristallino risuoni la maledizione alla cupidigia che è la radice di ogni peccato e alla superbia che fu il principio del cadere dell'Angelo e del dannarsi dell'Uomo ». Di quesia spiegazione il Fraccaroli ebbe a dire: « Con tutto che i punti singoli toccati dal Pascoli diano a questo paragone una maggiore appariscenza di probabilità che non paia dal magro riassunto che ne ho dovuto fare, non credo si abbia a trovare facilmente chi si accorda con lui (1). » Ed è una critica schiacciante questa confessioue in bocca del Fraccaroli, che è un po' inchinevole all'esagesi a base estetica, e che, era se non è, tra i più miti e benevoli censori del Pascoli. Io mi tengo pago ad essa, perchè, come già dissi, dovrebbesi spostare la questione sul valore degli argomenti estetici che la puntellano; e d'altra parte sono convinto che il parallelismo tra le distribuzioni del santi e dei dannati non si riesce a stabilirlo con simiglianze spesso forzate, più spesso affatto estrinseche e formali e sempre accidentali.

(1) *Gior. storico di Lett. it.* Vol. XXXIII e XXXVIII.

Più dificile a riassumersi è la classificazione messa fuori dal Fraccaroli. Fisso nel pensiero che il triplice errore nell'amore sia la base della struttura della Commedia, egli crede che « come i singoli atti colposi derivano gradualmente dalle tre disposizioni di incontinenza, violenza e frode, così da analoghe disposizioni con analoga graduatoria, deriveranno i singoli atti meritori ». Va innanzi ed osserva che « l'incontinenza non è una male disposizione, se non in quanto è eccesso, e che perciò da questa disposizione, tolto il troppo, anzi che di peccare, potrà diventare cagione di merito dirigendosi per essa l'anima a Dio, se non immediatamente, almeno mediatamente cioè per mezzo delle cose terrene ». Dal che trae questa prima conclusione: » Se badiamo a ciò riconosceremo ben tosto come i beati del cielo di Mercurio, che cercarono l'onore e la fama terrena, e quelli del cielo di Venere, proclivi all'amore, corrispondano in ordine inverso agli incontinenti dell'Inferno, che dai beni del mondo e dai sensi presero invece occasione di traviamento ». E come corollario deduce pure: « che come nei cerchi dell'incontinenza si va man mano avanzando nel dolore e nella vita infernale, così nei due cieli di Mercurio e Venere si va crescendo nella gioia paradisiaca. Tuttavia come Dite comincia cogli eresiarchi, così il paradiso perfetto comincia su nel sole ». E qui trova « che la corrispondenza è più esatta che mai: gli eresiarchi negano Dio, i dottori s'irradiano direttamente alla sua luce; gli eresiacchi, morti due volte, sono sepolti nell'arche, e i dottori ragionano ed aspettano giubilanti la risurrezione della carne ».

« Scendendo poi nell'Inferno trovasi la violenza e la frode, e salendo su nei cieli si premia il valore e la giustizia, che sono gli esatti corrispondenti buoni di quelle due male disposizioni. Così ai violenti del cerchio settimo corrispondono i martiri, i violenti nel bene; ed ai frodo-

lenti del cerchio ottavo che sono giusti mascherati, i giusti veraci del cielo di Giove ».

Resta di scoprire la rispondenza tra Saturno e Cocito; ed il Fraccaroli ci avverte: « Come i contemplanti del cielo di Saturno, già in questa vita si erano anticipata la beatitudine del Paradiso, tutti assorti in esso, quasi non fossero più di questa terra, così nell'Inferno le anime dei traditori discendono nella Tolomea appena compiuto il delitto, nonostante che il corpo loro paia ancora suso nel mondo ». Non si cura poi di istituire confronti e di cercare parallelismi tra le sezioni infernali ed il cielo delle Stelle fisse ed il primo Mobile; piuttosto s'industria di vedere come la legge distributiva dei beati sia il triplice modo dell' amore santificato.

E con raziocinî sottilissimi ed anche un po' faticosi conchiude: « il malo oggetto e l'eccesso d'amore passando dall'Inferno al Paradiso, si sono scambiate le parti. Quelle disposizioni che là derivano da amore disordinato, e perciò là si collocavano sotto il titolo di incontinenza tra le colpe più lievi, qui nel Paradiso, tolto l'elemento del disordine, mutano perciò natura, e il diletto che resta loro è quello dell'oggetto men degno, perciò sono nei cieli più bassi, come l'amore del male oggetto è nei cerchi più bassi dell'Inferno e del Purgatorio. Dell'altra parte, all'amore del male degli altri regni, nel Paradiso non può corrispondere che l'amore del bene, e perchè nel Paradiso ogni amore è amore del bene; questo dovrà essere un'amore eccessivo del bene, un'esuberanza d'amore, una passione buona, simmetrica a quella cattiva degli incontinenti, e perciò analogamente retribuita nei cieli più alti ».

Il disegno del Fraccaroli è cento volte preferibile a quello del Pascoli; e se questi fa mostra di bella fantasia e di sottili trovate poetiche, quegli rivela rara acutezza e

forza invidiabile di raziocinio, onde se la teoria del Pascoli colpisce di meraviglia momentanea, quella del Fraccaroli fa pensare.

Fa pensare: ma chi la esamini per bene vi trova più di un lato debole. Perchè difatti ai primi quattro cerchi dell'Inferno devono fare un'esatta rispondenza i due cieli più bassi? Con tutti gli ingegnosi sotterfugi trovati dal Fraccaroli, sta sempre che il togliere l'eccesso dell'amore dei piaceri carnali, dei cibi, della ricchezza, e della vendetta costituisce quattro virtù distinte di nome e di merito; e che il poeta ruppe il parallelismo collocandole in due cieli soltanto. E poi chi si accontenta alla ragione estetica per la quale ritiene che agli eretici siano contrapposti i sapienti! « Quelli, si dice, sono sepolti in arche infuocate; e questi inneggiano alla risurrezione della carne; gli uni rinnegarono Dio, gli altri s'illuminarono della sua luce: »

Ma anche il Pascoli con eguale diritto può contrapporre ai sapienti i golosi: non furono quelli famelici della verace manna e questi non fecero un dio del loro ventre? Ahi! quanto sono fallaci le ragioni estetiche!.... Uno stesso difetto si nota nell'opposizione che cerca di stabilire tra i contemplanti ed i traditori. Quegli furono coll'anima in cielo mentre erano pellegrini sulla terra; e questi piombano coll'anima in inferno appena hanno perpetrato il tradimento. Non appare troppo leggera e troppo accidentale la ragione del contrapposto?

Tra la sostanza dell'atto o dell'abito del tradimento, e la sostanza dell'atto o dell'abito del contemplare c'è qualche rispondenza? Più palliato e quindi più ingannevole è il parallelismo di opposizione che si sforza di stabilire tra la frode e la giustizia, e tra la violenza ed il martirio. Ma si può dire con qualche fondamento almeno che il martirio e la giustizia siano gli « esatti corrispondenti buoni » della violenza e della frode? Non voglio

fare della teologia; ma bramerei mi si citasse un solo scrittore di teologia che avesse un consimile concetto delle due virtù e dei due vizi: i motivi di contrapposizione sono troppo deboli ed estrinseci, perchè abbiano potuto mettere piede sul terreno della scienza.

Infine anche la legge regolatrice dei Purgatorio malamente si adatta al Paradiso. Disse bene il Rossi: « in Paradiso può capire amore di malo obbietto? e quale diviene la ripartizione, se in Paradiso non altro che amore ben misurato e perfetto può essere? » (1)

E l'argomento si può stringere di più. Se, come vuole il Fraccaroli, il malo oggetto dell'Inferno e del Purgatorio nel Paradiso diventa oggetto men buono, se l'amore errante diventa amore misurato, se l'eccesso d'amore si cambia in passione esuberante, dove è l'antica divisione? Chi mai la riconosce più? Quando lessi il forzato adattamento, il mio pensiero andò subito ai giuochetti ed agli scambi tanto cari ad alcuni Padri della Chiesa sul numero delle virtù, delle beatitudini e dei talenti del Vangelo. Volevano essi vedere nelle pagine sacre un numero perfetto; e si buttavano con tutta la loro perizia matematica a sommare, a sottrarre, a dividere ed a moltiplicare, finchè il conto tornava; e così l'idea prestabilita trovava la più ampia conferma.

Ma poveri libri! a quanti tratti di corda furono sottoposti!

E veniamo ai sistemi puramente teologici, i quali, possiamo dirlo prima di esaminarli, peccano di troppo esclusivismo come i sistemi semplicemente astrologici.

Non curandoci delle teorie del (2) Fioretto e del Gennaro (3) de Lion che danno un abbozzo di sistema più

(1) *Bull. Dant.* An. VI q. II.
(2) *Corrispondenze simmetriche nelle O. C.* Treviso. 1888.
(3) *Dell'unità del sistema distributivo ecc. D. C.* Broni 1890.

che un sistema compiuto, ci occuperemo appena dei sistemi del Galassini (1) e del Filomusi-Guelfi (2).

È ingegnosamente congegnato quello del Galassini. Egli trova corrispondenze intime colle tre fiere, colle tre Donne benedette, colle due città che Dante immagina costrutte ai due poli. Vede altre analogie tra i vestiboli dell'Inferno e del Purgatorio e col cielo della Luna, che sarebbe il vestibolo del paradiso, tra l'anime sparse nei vari pianeti e la Rosa celeste; e quasi fossero poche ne mette in rilievo altre ancora tra l'ordinamento di tutto il Paradiso e le scienze del trivio e del quadrivio e con le gerarchie degli angeli.

Il Ronchetti ci vede « della sottigliezza, del fantastico, del mistico, del faragginoso; della mania sistematica che ha qualche cosa dell'ubbriacatura »; nè in tutto saprei dargli torto. Ed invero quanto meglio avrebbe fatto il Galassini a non curarsi che della pura e semplice classificazione dei premi, ed a sfrondarla dalla lussuriosa vegetazione di raffronti mistici ed allegorici!

Ma eccola con la maggior brevità possibile: la Luna forma un Antiparadiso, in Mercurio sono gli spiriti attivi ed operanti, i seguaci della simbolica Lia, ai quali si contrappongono gli spiriti contemplanti, i figli di Rachele, che hanno sede in Saturno. Ora tra i pianeti Mercurio e Saturno stanno l'anime che si fregiarono delle quattro virtù cardinali. In Venere cioè son l'anime che lottarono e vinsero contro la lussuria, la gola, e l'avarizia, e furono cioè spiriti temperanti, nel Sole si lottò e si vinse colla virtù che regge la sapienza ad ottimo fine, che è la prudenza; ed è quindi popolato di anime prudenti. In Marte, dove sono i guerrieri di Dio e l'anime forti, si ha la fortezza;

(1) *I cieli danteschi* — *Rassegna Nazionale* An. XVI. Fas. 1-16 del 1894
(2) *Struttura Morale del Par. Gior. Dant* An V. q. IX.

Da questi principii scende logicamente che un'anima posta in condizioni di vita comune, può avanzare in merito ed in gloria anche un'anima che sortì uno stato più nobile, privilegiato; e per venire alla conseguenza che ci riguarda: i teologi non poterono nè possono disegnare e figurarci che un abbozzo di paradiso. Possono cioè dirci la corte celeste è divisa in varie schiere, secondo che sono vari gli stati o le virtù in cui si segnalarono le anime; ma non possono dirci con sicurezza: questo santo ha un grado maggiore di gloria, e questo invece cede all' altro.

Nè adoperò diversamente la chiesa nella sua liturgia; secondo la quale in paradiso hanno un posto altissimo i patriarchi, ad essi succedono i profeti, poi gli apostoli, poi i martiri, poi i dottori, i confessori, le vergini ed infine le vedove.

Nel quale ordinamento è difficile a dire se si sia esclusivamente tenuto conto della varietá del merito, o se anche non si abbia badato un po' all' ordine cronologico. Da questa norma non si dipartirono, parlando in generale gli scrittori sacri, sui quali però ebbe tanta efficacia la diversità delle tendenze sotto cui scrissero. Per esempio nell' *Apocalisse* i martiri e le vergini hanno un posto eminente: le anime degli uccisi stanno ai piedi dell' altare, sul quale si adora l'Agnello che pure fu ucciso, e le anime dei vergini seguono l' agnello cantando un inno cui nessuno è dato cantare. Ma si rifletta che è un paradiso descritto da un'anima vergine, e che aveva bevuto al calice del martirio. S. Cipriano, che visse tra gli orrori di una persecuzione, colloca più in alto ancora i martiri; il Grisostomo assegna un posto onorevole tra i martiri a chi confessa Cristo con grande franchezza; il Beda e S. Bernardo vedono molto in alto le anime contemplative; e potrei continuare, e ne uscirebbe più luminosamente dimostrata questa verità che col cambiare dei tempi si imma-

ginò diversamente anche il Paradiso. Ed io scommetterei che un pittore di genio oggi dipingerebbe il Paradiso non come i nostri sommi del cinquecento e del trecento. Forse ci presenterebbe la santità meno emaciata ed estenuata da penitenze, e meno armata di flagelli e di cilici; e sicuramente al posto di frati e di monache assorte nella contemplazione, disegnerebbe o suore di carità od operai santi del proprio lavoro.

Insomma come ogni età ha i propri gusti, così ogni età ha diverse predilezioni per le diverse maniere di santità; e conseguentemente assegna ad esse premi diversi, e quindi diversamente si foggia e si crea il paradiso. Ed il Paradiso di Dante non si tolse a queste leggi date dalla scienza teologica, dalla tradizione e dall' ambiente. Nessuno, ch' io mi sappia, mise in dubbio che nel Paradiso dantesco si premiano i vari stati, le varie condizioni di vita, e non già le singole anime segnalatesi in questa ed in quella virtù. Che se il poeta fa dei nomi e canta le glorie di questo o quel santo, non deve fare meraviglia, essendo stato a ciò forzato dall' arte che non si pasce come la scienza di asserzioni astratte e generiche.

Quanto alla legge d'ambiente, non si può desiderare un più perfetto e pieno adattamento. Nei secoli XII° e XIII° l'Italia biancheggiava di conventi, e l' Appenino e e le Prealpi formicolavano di eremiti. La vita contemplativa era nel suo fiore, ed anche il filosofo, pur non abbracciandola, la chiamava la più perfetta. Ora nel Paradiso della Commedia ad essa è fissato il posto d' onore, e l' anime che « fur contente nei pensieri contemplativi » sono in Saturno nel pianeta più alto e più vicino all'Empireo. In quei tempi in cui si vagheggiava da tanti una monarchia universale, un re giusto, un re che avesse impersonato più o meno da vicino l' ideale del monarca sognato, doveva essere altamente apprezzato, e gli spiriti

qui judicant terram, sono in Giove, appena un gradino sotto ai contemplanti. Ed il crociato non era ancor circonfuso di un'aureola di santità e di gloria ai tempi del poeta? Ed ecco che in Marte rifulgono i forti che sparsero il sangue nella lotta santa. Vengono poi i sapienti, i dottori, chè pure al medio evo era apprezzato il sapere; dopo essi l'anime, di cui non fu mai penuria in nessuna età, l'anime cedevoli alle attrattive dell'amore e della gloria; ed ultime di tutti l'anime che vennero meno ai voti solennemente giurati. E chi non bada all'affinità delle fortunate abitatrici di Saturno e della Luna? Chi non avverte che l'esercito dei beati si apre con una schiera di frati e monache santi, e si chiude con un'altra schiera di frati e monache, cui erano pure riservati i gioiosi silenzi di Saturno se avessero avuto il cuor saldo alle sante promesse? Nelle vecchie cattedrali, sui muri ingialliti e tutti istoriati, accanto alle pallide madonne del trecento, pregano alla rinfusa re e principi negli sfarzozi abbigliamenti, guerrieri, e pellegrini, e dottori, e martiri; ma quante tonache bigie, nere e bianche! quanti veli monacali! i frati e le monache fanno una spietata concorrenza.

È un segno dei tempi; e se quelle mura vetuste ringiovanissero per un prodigio, basterebbe questo particolare per indicarne la età. E così pure è del Paradiso della Commedia: quell'avere incorniciato di anime votate a Dio la mistica rosa degli eletti, è un colorito ed un impronta schiettamente e fortemente medievale. Ed entrando nell'intimo della questione, noi si vide che il criterio distributivo è sostanzialmente teologico, e solo accidentalmente astrologico. Ma la teologia come per i vizi così per le virtù fornisce più criteri; e di conseguenza come i reprobi così gli eletti possono essere variamente ordinati. E quale sistema scelse e fece suo l'Alighieri? Nel Paradiso io leggo: *Essere in caritade è quì necesse;* ed è

preziosa sentenza; perchè da essa si può dedurre che la carità è il passaporto del cielo, è l'anima della vita paradiasa; tanto che per un'anima spoglia di carità non è fatto

il miro ed angelico tempio
Che solo amore e luce ha per confine.

Nè meno preziosa e concludente è quest'altra di Giustiniano. Egli dopo aver detto che la stella di Mercurio si correda di spiriti attivi, spiega la meno alta e men felice destinazione così:

Quando li desiri poggian quivi
Sì deviando pur convien che i raggi
Del vero amore in su poggin men vivi.

Dunque è il vero amore, che poggia più o men vivo al cielo, la misura del merito, è quindi della gloria. S. Benedetto infine chiamò la carità:

quel caldo
Che fa nascere i fiori e i frutti santi; (1)

e, fuori di metafora, intende dirla la generatrice delle azioni buone, della vita santa, del merito in una parola che unito alla grazia divina partorisce « la visione di Dio, dove si fonda l'esser beato ».

E perchè non si conchiuderà che l'Alighieri si appigliò a questo speciale criterio? Forse per i doni dello Spirito Santo, per le beatitudini, per le virtù, si hanno nel Paradiso altrettanti accenni? e sono altrettanto vicini e calzanti? Posta la carità come principio divisionale, Dante è all'unissono coi teologi, che in questo punto sono concordi come nell'affermare un domma. Cito due passi della *Somma,* dei quali non se ne può recare di più chiari ed espressivi: *Beatitudo datur secundum diversos gradus caritatis. Plus partecipabit de lumine gloriae qui plus habet de caritate* (2).

(1) *Par.* C. XXII, v. 16.

(2) Il Rossi *Bull. Soc. Dant.* Vol. VI ammette che sia la carità il criterio divisionale del Paradiso, ma dubito deli'efficacia della sua dimostrazione.

Nè solo: Dante prendendo la carità avrebbe scelto un criterio che mirabilmente gli si prestava a stabilire una graduatoria nei santi. Non si dice nei passi allegati che la carità è misura ed indice della gloria celeste?

E dalle parole di Giustiniano non deriva che i « raggi di amore poggianti più o meno vivi al cielo » sono la ragione della diversa gloria che lassù si gode. O erro, o credo perfino si possa indovinare la maniera tenuta dall'Alighieri nel disegnare il suo Paradiso. Egli vide riflesso le diverse sedi di gloria nei diversi gradi di carità come in tersissimo specchio; quindi tutto il suo compito si ridusse ad ordinare le virtù od i diversi stati della vita cristiana, secondo la maggiore o minore vivezza e purezza di carità che li abbellisce. Questo più che una congettura è una necessaria conseguenza di quanto si venne ragionando; e per renderla accetta non resta che suffragarla colla prova del fatto.

Comincisi « dal cielo che ha maggior salita », Saturno; ivi dev'essere la carità in tutto lo sfavillìo della sua luce. Ora S. Bonaventura scrisse: « *vita contemplativa abundat caritate* » (1) e S. Tommaso fece suo il pensiero di S. Gregorio, il quale « *constituit vitam contemplativam in caritate* ». E spiegò il concetto di S. Gregorio dicendo che: *anima ex dilectione Dei inardascit ad ejus faciem conspiciendam* (2); altrove ebbe a dire che alla vita contemplativa appartengono *dispositive* (3) tutte le virtù con che vuol dirci che per essere contemplativi bisogna essere perfetti e quindi pieni di carità; perchè essa è detta *vinculum perfectionis.*

Scendendo in Giove il pianeta più vicino a Saturno, stanno l'anime giuste, e qui forse non si è colto bene il pensiero del poeta.

---

(1) *Com. in Lucam.* C. IX, vol. cit. Tom. II, pag. 123.
(2) *Sum. Th.* Ia q. Ia IIae, q. 114.
(3) *Sum.* IIa IIae q. 180.

Giustamente il Galassini fece osservare che non sono spiriti giudicanti quei di Giove, come si ritenne da tanti, bensì spiriti giusti; ma si può chiedere: il poeta chiama giuste quell'anime perchè nella vita si segnalarono nella virtù speciale della giustizia, o perchè furono tanto adorne di virtù che furono giuste con Dio con sè e cogli altri?

In altri termini: il poeta qui loda e premia la prima delle virtù cardinali, o la somma delle virtù, che dietro l'esempio biblico si costumava chiamare giustizia?

C'è di che dubitare: si osservi tuttavia che in nessun cielo si premia una speciale virtù; ma o un abito dell'anima o uno stato di vita; e perchè solo in Giove il poeta avrebbe fatto eccezione? E poi l'Aquila dice che quell'anime salirono tanto in su, per essere state « giuste e pie ». Ora che ha a vedere la pietà colla giustizia, virtù particolare? È forse una sua parte? Infine il « *diligite iustitiam qui judicatis terram* » che è quasi la divisa di quell' anime, dagli interpreti si spiega non della giustizia intesa nel senso stretto di una virtù particolare. Cornelio a Lapide lo commenta così: « come voi re e giudici della terra state sopra gli altri uomini per posizione sociale, così avanzateli nella vita giusta e buona «.

E non risplende di bella luce la carità in queste anime? Non si dimentichi che essa era detta *vinculum perfectionis;* e che per conseguenza non potevansi trovare in quelle anime tante virtù, se non erano legate dalla carità. Disse il poeta che « *remota cupiditate omnino nihil justitiae adversum restat* »; e così dev' essere anche nel piccolo mondo dell' anima: vi signoreggerà la giustizia, quando sarà sgombra di basse voglie e di indegne cupidigie, ma allora pure sarà piena di carità. A S. Tommaso poi tra gli atti esterni più eccellenti delle virtù morali, pareva che primeggiassero quelli della giustizia. In Marte appena un grado sotto ai santi monarchi, agli spiriti giusti,

stanno i martiri, i crociati, gli eroi di Cristo immolatisi per lui. Ora si legge nella *Somma: Martirium est actus virtutis fortitudinis elicientis principaliter... sed charitatis ut imperantis* (1).

Ed un grado alto di carità si richiedeva, perchè S. Tommaso applicava al martirio le parole di Cristo: « nessuno ha maggiore carità di chi da la vita per il fratello, (2) C'incontriamo poi negli spiriti sapienti, nei dottori; e pure nella sapienza ci aveva la sua parte la carità; onde S. Tommaso scrisse: *Sapientia differt a charitate, et tamen praesopponit eam* ». E non è carità il sacrificare l'intelligenza per bene e per lume de' suoi simili? Il sapiente però non versa il sangue come il martire; e la sua carità quindi è minore e non così alto « rifulgerà nell'eterno die ». Ma qui ci si para innanzi un oppositore assai più temibile che con la difficoltà che muove.

Il Palmieri non sa passar buono al poeta questo ordinamento « non crede che i guerrieri del cielo di Marte sieno più alti in santità che i Dottori del Sole; perchè la santità e la gloria non è legata agli uffici in cui uno qui s'impiega; ma alla perfezione con che li esercita; e poi santa Chiesa onora più S. Tommaso che Carlo Magno. o S. Ferdinando » (3).

E valgono davvero poco queste due ragioni. Sta che la perfezione con cui si esercita un impiego è l'indice più sicuro della santità; ma è altresì vero che, adoperando questo criterio, solo Dio può schierare in ordine di merito i suoi santi: malamente vi riesce un teologo, ed è ridicolo che lo pretenda fare un poeta od un artista. Il teologo, il poeta, l'artista si appigliano ad un criterio non deli'individuo ma della casta e della classe, ad un criterio che dà maggior peso alla grazia divina che si suppone com-

(1) *Sum. Th.* Ia IIae q. 124,
(2) *In Epi* IIa ad Timotheum.
(3) PALMIELI — *Com., ecc. osser. al Canto IV,* p. 66-67.

mensurata all'ufficio od allo stato a cui Dio chiamò, che non alla cooperazione individuale. E con questo criterio, lo vedemmo, i teologi, gli asceti e la chiesa nella sua liturgia danno la preminenza ai martiri sui dottori.

Questa osservazione spunta anche l'argomento desunto dall'autorità della Chiesa; perchè la classificazione della santità sopradetta non toglie affatto, che un dottore vinca in merito un martire, od una vedova santissima superi un'oscura verginella.

A tagliar corto il Palmieri non badò a distinguere le due misure di santità, e non essendosi posto a giudicare dal punto di vista del poeta, trovò inesattezze ed errori dove non è che ordine a tutto rigore di logica. E procedendo, in tutte queste schiere di santi troviamo quella perfezione che, al dire di S. Tommaso *« habetur in quantum excluditur ab affectu hominis non solum illud quod est caritati contrarium, sed etiam omme illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum »*.

Nelle schiere sottostanti invece l'affetto della mente è impedito dal drizzarsi totalmente a Dio. Lo disse Giustiano nei versi più volte arrecati; che se si vuol conoscere la ragione, perchè siano più alto gli spiriti amanti degli spiriti attivi, per tenersi stretti al pensiero di Dante, dobbiamo pensare che l'amore carnale svii meno l'*affectus mentis,* che non il desiderio di onore.

È, a dir vero, una ragione molto discutibile; ma Dante se l'aveva questa idea, giusta o falsa che si fosse, perchè anche nell'Inferno i peccatori carnali di una certa specie, sono i meno aspramente puniti di tutte l'altre colpe d'incontinenza, e nel Purgatorio stanno in cornici più basse l'anime che espiano le reliquie della superbia e della vendetta che non quelle che lavano l'ultime traccie della lussuria.

(1) *Sum. Th.* IIa. IIae, 184, art. IIa.

Così è discutibile il collocamento dell'anime che vennero meno ai voti giù all'ultimo grado di gloria e sul limitare del Paradiso. La loro incostanza è dunque una colpa tanto grave? la loro non saldezza di spirito è più dannosa che non la proclività all'amore della gloria e dei piaceri del senso?

Ma più che ragionare della bontà della distribuzione, è confacevole all'indole del nostro studio l'entrare nei fini che mossero a ciò il poeta. Che ci abbiano avuto parte le tendenze morali e gl'ideali religiosi del tempo non c'è dubbio; ma non vorrei escludere la bellezza che ne deriva alla tela grandiosa.

Dissi già che c'è stretta parentela tra l'anime di Saturno e quelle della Luna; sentirono tutte la voce segreta che le chiamava « a piacere allo sposo »; e se tutte avessero coraggiosamente seguito fino alla morte l'invito del cielo, tutte starebbero a godere la pace di Saturno. Ma lasciarono il chiostro, ruppero i voti, i grandi aiuti della contemplazione, e restarono agli ultimi posti della gloria.

Abbiamo anche qui una delle armonie e dei parallelismi formali e poetici, apparsi già nel Purgatorio, ed anche di questa disposizione si può ripetere col Todeschini che appaga l'occhio, ma non la mente. Piacciono di fatti sull'alto del quadro i frati e le monache costanti e ferventi, ed al basso frati e monache che gettarono la cocolla ed il velo; ma il filosofo ed il teologo possono cavillare — e non solo cavillare — a tutto spiano.

E lasciamoli dire, chè l'Alighieri nella Commedia è il signore dell'altissimo canto più che un filosofo ad un maestro in divinità, ma per quanto si diano attorno non potranno mettere in dubbio che il criterio distributivo dei premi nel cielo sia sostanzialmente teologico, e che solo accidentalmente se ne è ad esso intrecciato un'altro astrologico.

Ma siccome la virtù dei pianeti non può che iniziare

i movimenti umani e non può agire « sul lume che c'è dato a bene ed a malizia » il criterio astrologico non può essere che molto iniziale, vogliodire molto rudimentale e sifattamente leggero da poter lasciare appena appena una lievissima traccia nella classificazione. E per aprire nettamente il mio pensiero, sono tentato ad escludere l'astrologia dai principi ordinativi del Paradiso. Dell' efficacia sulla volontà umana nei pianeti, Dante ne vedeva pochissima, le allusioni astrologiche sulle quali si fa tanto assegnamento, sono tutte o quasi perifrasi poetiche, onde resta appena il fatto che l' anime amanti sono in Venere « nel bel pianeta che ad amar conforta » e che i caduti nelle guerre del Signore sono nel pianeta che si nomina dal Dio della guerra; e il fatto, non può negarsi, prova che in queste collocazioni non si dipartì dalle norme astrologiche. Ed io voglio concedere che ai tempi di Dante, quando l'astrologia era in fiore, altre relazioni tra i pianeti ed i suoi abitatori si saranno facilmente rilevate; ma anche da questo non si potrebbe conchiudere altro che il poeta non volle cozzare colle credenze popolari dei suoi giorni, e che anzi le assecondò per quanto lo permetteva il principio teologico da lui seguito nel disegnare la scala dei beati.

V.

Ed ora mi trovo innanzi parecchie obbiezioni, cui a bello studio cansai lungo la via. E l'Antiparadiso dov'è? non ha il terzo regno un vestibolo come gli altri due regni ? Si ritiene da alcuni che la Luna formi l'Antiparadiso, e da altri invece che sia formato dal Paradiso terrestre. Ma il cielo della Luna — ebbi già occasione di av-

vertirlo — è vero e proprio paradiso come gli altri pianeti; ed il Paradiso terrestre teologicamente ha nulla a vedere col celeste; è cioè una regione tutta affatto diversa. E d'altra parte il poeta era obbligato a dare alla sua città delle gioie un sobborgo, per il solo fatto che l'aveva dato anche alle città dell'espiazione e del dolore? Si è alle solite conseguenze, che sono frutto di una prestabilita e preconcetta simmetria tra le tre cantiche. Nè ha diversa origine quest'altra opinione non così largamente diffusa, ma sostenuta recentemente dal Galassini, e lodata dal Parodi. Nei varii pianeti del Paradiso dantesco devono essere anime ornate di virtù affini a quelle che ci sono esplicitamente additate dal poeta. Ma donde mai questa necessità? Forse che nell'Inferno e nel Purgatorio si puniscono e si lavano tutte le colpe o gli avanzi di colpa? Dove sono per esempio le colpe contrarie alla speranza? e nel Purgatorio se ne lava qualche traccia, qualche avanzo? E quando pure nelle due prime cantiche trovassero una pena od un lavacro tutte le colpe, dovrebbe perciò il Paradiso essere la glorificazione di tutte le virtù?

Quanto è più sicuro partito giudicare l'opera del poeta da quello che è, e non da quello che dovrebbe essere, secondo una supposta perfezione, che non sappiamo qual grado tocchi! Nè vale il dire che troppe virtù ne sarebbero escluse, quando si premiassero appena quelle esplicitamente nominate dall'Alighieri. Si ricordi che si ha tra mano un poema e non un trattato di teologia, che si prefigga la non facile questione di enumerare le virtù premiate in paradiso.

E per tagliar corto, che fa la Chiesa quando celebra tutti i suoi santi? Nè più nè meno di quanto sotto altra forma fece l'Alighieri. Essa invoca questa o quella schiera di santi, a seconda che le ritiene più elevate in santità ed in gloria; e poi, quasi ad emendare le omissioni, li fe-

steggia tutti insieme; come Dante tutti glorifica nelle schiere del trionfo di Cristo.

Altre opposizioni: perchè nell'ordinamento celeste non si tiene conto delle Stelle fisse, del primo Mobile e dell'Empireo? La risposta è facile: nelle Stelle fisse non si hanno che le varie schiere di anime beate prima incontrate dal poeta nei vari cieli sottostanti; nel primo Mobile non si hanno anime umane, alle quali sia stata riservata quella sfera di gloria; e nell'Empireo non s'incontrano tutti gli spiriti beati che quasi sotto una larva celestiale si videro nei primi cieli? Non lo disse Beatrice così chiaramente da togliere perfino l'ombra di un dubbio?

De' serafin colui che più s'indía
Mosè, Samuello e quel Giovanni
Qual prender vogli, io dico, non Maria
Non hanno in altro cielo i loro scanni
Che quegli spirti che mo t'appariro
. . . . . .
Ma tutti fanno bello il primo giro' (1)

Insomma due paradisi ci ha descritto il poeta; l'uno tutto fantastico e che è stato improvvisato per insegnamento al fatale pellegrino; l'altro, il paradiso teologico, il paradiso della fede, quale poteva capire nella fantasia di un poeta.

Questa la realtà: che se altri volesse trovare il perchè di questa duplicazione, lo cerchi nella necessità di dare un' ordinamento sensibile ai beati, e più forse nell'esigenze dell'allegoria.

Toccai incidentalmente dei gradi di visione che sono come tanti stadii nella via dell'estasi: orbene alcuno di questi gradi è poeticamente adombrato nella varia manifestazione dei beati. Ma non mi metterò nella nuova questione; e quindi vengo alla *Candida Rosa,* che fu anche essa — qual meraviglia! — oggetto di controversia.

(1) *Par.* C. IV, v. 18 e seg.

Fu una dantista che sollevò la discussione (1) la signora Vincenzina Inguagiato. Come il Prompt volle vedere una perfetta analogia tra il Purgatorio vero e l'Antipurgatorio, così l'Inguagiato volle stabilirla tra l'Empireo ed i cieli sottostanti, o, per essere più esatti, tra la disposizione dei beati nella mistica rosa e nei vari pianeti. Manco il dirlo, ne trovò il fondamento nella lettera della Commedia. Dante, osservò, chiama « soglie » tanto i vari pianeti, quanto le sezioni graduali della rosa; ed ancora per Dante le diverse sfere segnano diversi gradi di gloria, come i diversi giri dei petali del mistico fiore; e da queste osservazioni corre diritta ad affermare la piena rispondenza tra i due paradisi. Ma c'è un abisso tra le premesse e la conclusione.

Come mai da simiglianze puramente estrinseche ed affatto accidentali si può precipitare ad asserire una quasi identità? In ogni classificazione si ha ciò che è essenziale, ed è il principio, il criterio distributivo, e nelle due regioni della gloria è del tutto differente. Il Paradiso poetico, fantastico, come si vide, è modellato sul principio della carità; ed il teologico invece od il vero paradiso è distribuito secondo « l'uno e l'altro aspetto della fede in Cristo ». Sentasi, l'esplicita e chiarissima asserzione del poeta:

Da questa parte, onde il fiore è maturo
Di tutte le sue foglie, sono assisi
Quei che credettero in Cristo venturo.
Dall'altra parte, onde sono intercisi
Di voti i semicircoli, si stanno
Quei che a Cristo venuto ebber li visi. (1)

Ed ancora:

Or mira l'alto provveder divino
Chè l'uno e l'altro aspetto della fede
Egualmente empirà questo giardino. (2)

(1) *Gior. Dant.* An. II Q. XI, XII.
(2) *Par.* XXXII. v.-23 e seg.
(3) *Par.* v.-36 e seg.

Ed alla essenzialissima differenza ne tengono dietro altre tutt'altro che disprezzabili. La mistica rosa è tagliata a mezzo « da un grado » e da esso in giù.

Per nullo proprio merito si siede. (1)

e nei pianeti c'è una schiera di anime così fortunate? Come si prova anzi che nel fiore celeste siano segnati otto riparti e non più; e che nel più basso stanno anime manchevoli ai voti, nel secondo anime troppo proclivi alla gloria, e così via di seguito?

E qui a dir poco si cade nel gratuito, ma *quod gratis assertur, gratis negatur,* dice l'adagio. Onde io mi sto fermo a credere la candida Rosa disposta secondo il principio della fede; tanto più che nel *Commento* di S. Tommaso alle lettere canoniche lessi con lieta sorpresa queste parole: « *Quo quisque sanctorum sive ante Christum sive post Christum illi fuit vicinior et proximior eo magis ab illo radiis fidei et gratiae fuisse collustratum dicendum est; unde Apostoli et primi fideles a Christo primitias spiritus accepisse dicuntur. Sic ante Christum B. Virgo, S. Joannes Baptista Zaccharias et Anna.... Christi fide et gratia et sanctitate caeteris remotioribus praecelluerunt. Loquor tamen ordinarie et communiter;* e spiega questa sua riserva, dicendo che Dio può passarsi di questa legge, e dare a persone che abbiano con Cristo più lontani rapporti di sangue e di missione, una grazia più abbondante, la quale unita ad una più generosa cooperazioue può produrre una più alta santità ed una gloria maggiore.

Ed è forte l'analogia tra i versi del poeta e la prosa scolorita del dottore angelico: c'è lo stesso principio ordinatore: la fede in Cristo e la vicinanza per sangue o per missione a lui; e poi si sente che il poeta condivide l'incertezza e la paura del teologo nell'attuare il proprio di-

(1) *Par.* C. XXXII, v, 40.

segno e nel fissare le sedi dei singoli beati. *Loquor communiter et ordinarie* si era affrettato a soggiungere il santo; ed il poeta che non poteva fare per sè simili riserve, sfiora leggermente e quasi con paura il tema. Quanto pochi sono i santi dell' immenso fiore cui fa il nome! Scommetterei che forse più di un dantista griderebbe alla scoperta del fonte del principio ordinatore della candida rosa; ma io sono un po' scettico in fatto di fonti dantesche e non dantesche, e mi limito ad osservare che nel disegnare quest' altissima aguglia del mistico tempio, il poeta non si diparte dal solito costume: non crea nè innova, ma rimaneggia ed abbellisce le classificazioni dei peccatori o dei santi a suoi tempi conosciutissime. Ma la teoria dell' Inguagiato apriva un campo larghissimo a ricerche, od a parlare più propriamente, ad induzioni ed a congetture. Se la Candida Rosa è ordinata in modo conforme ai pianeti, è logico il chiedersi dove siano in quella gli spiriti contemplanti, i guerrieri santi e tutte l' altre schiere di beati.

E perchè anche in arte volontieri si sbizzarisce a sognare, non pochi si buttarono alle ricerche dianzi dette; e con meraviglia trovai tra costoro il Filomusi-Guelfi ed il Ronchetti tanto nemici dell' esagesi idealistica o fantastica. Altri più arditi non si fermarono qui: e i santi si chiesero, cui il poeta menziona nella Commedia dove staranno nell' eterno fiore? e gli altri santi cui il poeta nomina nell' altre sue opere, o che conobbe di certo, anch' essi vi devono avere un posto, e quale sarà? Poco mancò che nel fervore delle ricerche qualcuno si prendesse il lunario, e cercasse dove siano glorificati nel cielo di Dante tutti i santi e le sante ivi registrate. E lasciando la celia: questo si chiama un volere intorbidare le cose più chiare, e scombuiare le più semplici. Anzitutto perchè si vuole applicare alla Candida Rosa il criterio della carità, che non è

il criterio cui si appigliò l'Alighieri? E poi egli prevedendo l'incertezza e la difficoltà della materia — che s'imponeva pure all'angelico dottore — la tocca appena, e con lodevole destrezza esce dai mali passi; e perchè ve lo si vorrà trascinare a forza? Senza dire che questa soverchia e morbosa curiosità porta con sè la sua pena, ed è che trascina in labirinti in cui vi ci si smarrisce.

Lo si vide nell'Inferno: quanto questionare, quanto dibattersi tra ipotesi e sottigliezze per avervi voluto trovare ciò che non c'è, i sette vizi capitali! E lo stesso deve avvenire della terza cantica, quando i dantisti si ostinino a voler trovare rispondenze e parallelismi tra il paradiso dei pianeti ed il paradiso dell'empireo. *Sit modus in rebus;* e la giusta misura la si serva nell'esagesi d'un'opera, quando non vi si voglia vedere più di quello che l'autore intese nascondere sia pure

Sotto il velame degli versi strani.

CONCLUSIONE

Polemiche e commiato. — L'unità alla Commedia è data dall'allegoria. — « L'onda perigliosa ».

La polemica che si mostrò nelle prime pagine di questo scritto, e ne fu come la nota predominante, sgradita forse ma necessaria, vorrebbe cacciarsi anche nelle due parole di commiato, devo dire dai miei venticinque lettori, o da miei lettori immaginarii e possibili? Non mancarono i dantofili che nella struttura morale della Commedia videro un'unità filosofica, e s'ingegnarono a dimostrarla. Così fecero, a tacer d'altri, il Salvadori (1) ed il Federzoni; ma risparmierò a chi mi ha seguito fin qui la noia di una nuova discussione, perchè da quanto venni dimostrando risulta che quest'unità non solo è insussistente ma anche impossibile. È insussistente perchè i criteri distribuitivi attuati nell'Inferno sono diversi da quelli del Purgatorio, e gli uni e gli altri hanno nulla a vedere coll'ordinamento del Paradiso; ed è anche impossibile, perchè due o più criteri divisionali sono irriducibili. Donde deriva che se qua e là è dato scorgere delle simiglianze anche di qualche rilievo, non sono da prendersi come indizi di anologie più intime e radicali, ma come fatti accidentali e fortuiti, o tutt'al più come rispondenze formali od anologie affatto estrinseche, studiamente cercate dal poeta che ubbidiva fino ad un certo punto alle forti tendenze del tempo per la simmetria.

(1) *Gior. Dant.* — Anno IV.

È l'allegoria che imprime il suggello dell' unità nella grandiosa concezione dantesca: essa

penetra e risplende
In una parte più e meno altrove:

ma tutto vivifica, tutto abbella, tutto ricompone e lega in una sintesi mirabile. Per esso il Paradiso terrestre entra coi regni d'oltre tomba a rendere più vario e più significativo il mistico viaggio, perchè è un'altro stadio sulla via della virtù; per essa la selva selvaggia armonizza colla divina foresta bagnata dal Lete e dall'Eunoè, e l' uno e l'altra preannunziano le rive

Dipinte di mirabil primavera,

tra le quali scorre il fiume fulgido di fulgori. Nell'una infatti l'uomo va a smarrirsi là dove tace il sole di ogni bontá e giustizia, nell'altra si rifà puro nell'onda santissima e disposto a salire alla altezze della vita contemplativa; e dissetandosi al fiume di luce rafforza la sua virtù intellettuale a contemplare il vero, il buono ed il bello nella sua sorgente che è Dio. Allora nella volontà umana si ristabilisce un perfetto equilibrio, ed il suo desire e 'l velle si volge

Si come ruota ch'igualmente è mossa;

e l'uomo si gode la pace ed il vivere sicuro e lieto simboleggiato nel monte vestito dei raggi del pianeta

Che meno dritto altrui per ogni calle.

E pur le fiere che tolgono l'andare al pellegrino, tornano spesso nella Commedia o sotto altra forma simbolica, o nel nudo loro significato, anzi in gran parte la Commedia non è che una lotta ed una vittoria contro di quelle.

Ma *fortiter occupa portum*; chè nuovi flutti ti trascinano in un nuovo pelago, più oscuro e tempestoso di quello da cui esci con lena affannata; e sta a guardare invece « l'onda perigliosa. »

Sta a guardare se anche le tue teorie corrono la stessa fortuna di quelle che furono proposte prima. Sta a guadare se rompono in qualche scoglio da te non veduto, e come l'altre galleggiano spezzate e rotte sull'onde infide. Ma quando pure sia ad esse riservata tal sorte, non sarò io quegli che le rimpiange, se almeno avranno aperta e segnata la via per la quale altri, più fortunato, tocchi finalmente la riva sospirata. Che se la teoria della struttura morale della Commedia, ma la teoria vera, la genuina, quella veramente intesa da Dante, si facesse ancora attendere molto, e se intanto sul vecchio problema si ammucchiassero nuove ipotesi, ed obbiezioni e teorie e difficoltà, dovrei pure ricredermi e confessare che Dante fu una *Minerva* non *oscurata* ma *oscura.*

E lo farò, per non rendermi simile all'eroe manzoniano che moriva di peste, ma ne negava ancora l'esistenza ed imprecava alle stelle. Intanto però sto attendendo e guardando « l'onda perigliosa. »

Dello stesso Autore:

Le controversie della Gerusalemme Liberata. — Appunti storico-critici. *(Dall' Arcadia)* 1897.

Leggendo il De Vulgari Eloquentia nell' Edizione critica di Pio Rajna. Note ed appunti.— *Monza Tip. Artigianelli* 1898). L. **1.**

L' Eloquenza di S. Bernardino da Siena e della sua Scuola. *(Siena Tip. S. Bernardino* 1900.) L. **2.**

Pagine sparse di studi danteschi. *(Monza Tip. Artigianelli* 1901). L. **2.**

In preparazione: L' Accademia degli Eccitati di Bergamo.

È l'allegoria che imprime il suggello dell' unità nella grandiosa concezione dantesca: essa

penetra e risplende
In una parte più e meno altrove:

ma tutto vivifica, tutto abbella, tutto ricompone e lega in una sintesi mirabile. Per esso il Paradiso terrestre entra coi regni d'oltre tomba a rendere più vario e più significativo il mistico viaggio, perchè è un'altro stadio sulla via della virtù; per essa la selva selvaggia armonizza colla divina foresta bagnata dal Lete e dall'Eunoè, e l' uno e l'altra preannunziano le rive

Dipinte di mirabil primavera,

tra le quali scorre il fiume fulgido di fulgori. Nell'una infatti l'uomo va a smarrirsi là dove tace il sole di ogni bontá e giustizia, nell'altra si rifà puro nell'onda santissima e disposto a salire alla altezze della vita contemplativa; e dissetandosi al fiume di luce rafforza la sua virtù intellettuale a contemplare il vero, il buono ed il bello nella sua sorgente che è Dio. Allora nella volontà umana si ristabilisce un perfetto equilibrio, ed il suo desire e 'l velle si volge

Si come ruota ch'igualmente è mossa;

e l'uomo si gode la pace ed il vivere sicuro e lieto simboleggiato nel monte vestito dei raggi del pianeta

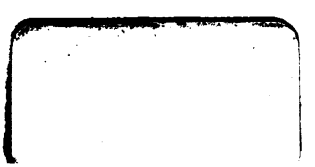
Che meno dritto altrui per ogni calle.

E pur le fiere che tolgono l'andare al pellegrino, tornano spesso nella Commedia o sotto altra forma simbolica, o nel nudo loro significato, anzi in gran parte la Commedia non è che una lotta ed una vittoria contro di quelle.

Ma *fortiter occupa portum*; chè nuovi flutti ti trascinano in un nuovo pelago, più oscuro e tempestoso di quello da cui esci con lena affannata; e sta a guardare invece « l'onda perigliosa. »

Sta a guardare se anche le tue teorie corrono la stessa fortuna di quelle che furono proposte prima. Sta a guadare se rompono in qualche scoglio da te non veduto, e come l'altre galleggiano spezzate e rotte sull'onde infide. Ma quando pure sia ad esse riservata tal sorte, non sarò io quegli che le rimpiange, se almeno avranno aperta e segnata la via per la quale altri, più fortunato, tocchi finalmente la riva sospirata. Che se la teoria della struttura morale della Commedia, ma la teoria vera, la genuina, quella veramente intesa da Dante, si facesse ancora attendere molto, e se intanto sul vecchio problema si ammucchiassero nuove ipotesi, ed obbiezioni e teorie e difficoltà, dovrei pure ricredermi e confessare che Dante fu una *Minerva* non *oscurata* ma *oscura.*

E lo farò, per non rendermi simile all'eroe manzoniano che moriva di peste, ma ne negava ancora l'esistenza ed imprecava alle stelle. Intanto però sto attendendo e guardando « l'onda perigliosa. »



È l'allegoria che imprime il suggello dell' unità nella grandiosa concezione dantesca: essa

penetra e risplende
In una parte più e meno altrove:

ma tutto vivifica, tutto abbella, tutto ricompone e lega in una sintesi mirabile. Per esso il Paradiso terrestre entra coi regni d'oltre tomba a rendere più vario e più significativo il mistico viaggio, perchè è un'altro stadio sulla via della virtù; per essa la selva selvaggia armonizza colla divina foresta bagnata dal Lete e dall'Eunoè, e l' uno e l'altra preannunziano le rive

Dipinte di mirabil primavera,

tra le quali scorre il fiume fulgido di fulgori. Nell'una infatti l'uomo va a smarrirsi là dove tace il sole di ogni bontá e giustizia, nell'altra si rifà puro nell'onda santissima e disposto a salire alla altezze della vita contemplativa; e dissetandosi al fiume di luce rafforza la sua virtù intellettuale a contemplare il vero, il buono ed il bello nella sua sorgente che è Dio. Allora nella volontà umana si ristabilisce un perfetto equilibrio, ed il suo desire e 'l velle si volge

Si come ruota ch'igualmente è mossa;

e l'uomo si gode la pace ed il vivere sicuro e lieto simboleggiato nel monte vestito dei raggi del pianeta

Che meno dritto altrui per ogni calle.

E pur le fiere che tolgono l'andare al pellegrino, tornano spesso nella Commedia o sotto altra forma simbolica, o nel nudo loro significato, anzi in gran parte la Commedia non è che una lotta ed una vittoria contro di quelle.

Ma *fortiter occupa portum*; chè nuovi flutti ti trascinano in un nuovo pelago, più oscuro e tempestoso di quello da cui esci con lena affannata; e sta a guardare invece « l'onda perigliosa. »

Sta a guardare se anche le tue teorie corrono la stessa fortuna di quelle che furono proposte prima. Sta a guadare se rompono in qualche scoglio da te non veduto, e come l'altre galleggiano spezzate e rotte sull'onde infide. Ma quando pure sia ad esse riservata tal sorte, non sarò io quegli che le rimpiange, se almeno avranno aperta e segnata la via per la quale altri, più fortunato, tocchi finalmente la riva sospirata. Che se la teoria della struttura morale della Commedia, ma la teoria vera, la genuina, quella veramente intesa da Dante, si facesse ancora attendere molto, e se intanto sul vecchio problema si ammucchiassero nuove ipotesi, ed obbiezioni e teorie e difficoltà, dovrei pure ricredermi e confessare che Dante fu una *Minerva* non *oscurata* ma *oscura.*

E lo farò, per non rendermi simile all'eroe manzoniano che moriva di peste, ma ne negava ancora l'esistenza ed imprecava alle stelle. Intanto però sto attendendo e guardando « l'onda perigliosa. »

Dello stesso Autore:

Le controversie della Gerusalemme Liberata. — Appunti storico-critici. *(Dall' Arcadia)* 1897.

Leggendo il De Vulgari Eloquentia nell' Edizione critica di Pio Rajna. Note ed appunti.— *Monza Tip. Artigianelli* 1898). L. **1.**

L' Eloquenza di S. Bernardino da Siena e della sua Scuola. *(Siena Tip. S. Bernardino* 1900.) L. **2.**

Pagine sparse di studi danteschi. *(Monza Tip. Artigianelli* 1901). L. **2.**

In preparazione: L' Accademia degli Eccitati di Bergamo.

Dn 142.21
Minerva osurata;
Widener Library
006484263
3 2044 085 944 072